



BEYTRÄGE

ZUR

GESCHICHTE

DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG GUSTAV FÜLLEBORN,

PROFESSOR AM ELISABETHANUM IN BRESLAU.



II. BAND.

V. — VIII. STÜCK.

IENA,

BEY FRIEDRICH FROMMANN.

BEYTRÄGE

ZUR

GESCHICHTE

DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG GUSTAV FÜLLEBORN.

PROFESSOR AM ELISABETHANUM IN BRESLAU.

FÜNFTES STÜCK.

ZÜLLICHAU UND FREYSTADT,

IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG

1795.

Inhalt.

5. Was

Alles vom Herausgeber.

UEBER

ÜBER

JULIUS CÄSAR VANINI.

(Julius Cäsar Vanini, oder, wie er eigentlich hiess, Lucilio Vanini, gebohren zu Taurozano im Königreich Neapel, ohngefähr um 1585, *verbrannt zu Toulouse* 1619.)

Die Geschichte der Philosophie hat mit der Kirchen- und Ketzer-Geschichte, wie es scheint, gemeinschaftliche Sache gemacht: ein grosser Theil der berüchtigten Ketzer prangt unter den Verzeichnissen der Philosophen. Es war eine Zeit, wo man beydes für einerley hielt, vielleicht ist diese Zeit noch nicht ganz vorüber. Wie dem aber auch seyn mag: so ist es keinesweges zu leugnen, dass man der Ge-

Geſchichte der Philoſophie keinen Gefallen erweiſst, und ihren Begrif ganz verkennt, wenn man jede religiöſe Ketzerey, jeden ſchwärmeriſchen Einfall, jede thörichte Meynung gewiſſenhaft in derſelben aufzeichnet, und ſie auf dieſe Art, mit jenem Spötter zu reden, mehr zur Geſchichte der Thorheit, als der Weisheit macht. Was hat die Philoſophie, als Wiſſenſchaft, durch die Grillen eines Sepulveda, Zabarella, Pomponatius, und wie ſie weiter heiſſen, was hat ſie durch die Träumereyen eines Poiret, Jacob Böhm und andrer Queerköpſe gewonnen oder verlohren? Mögen dergleichen Dinge in eine Geſchichte des menſchlichen Geiſtes überhaupt aufgenommen werden: in die Geſchichte der Philoſophie gehören ſie nicht.

Ein ähnlicher Fall iſt es, meines Bedünkens, mit dem Manne, deſſen Andenken dieſe wenigen Blätter gewidmet ſind. *) Es iſt

*) Hülfsmittel zur Geſchichte deſſelben ſind vornemlich:

De vita et ſcriptis famoſi Athei Julii Caeſaris Vanini Tractatus ſingularis etc. a Jo. Maur. Schramm. Cuſtr. 1709.

Ueber-

ist bekannt, daſs Vanini ſeiner Meynungen wegen beynahe ſein ganzes Leben hindurch mit Verfolgung und Elend zu kämpfen hatte, und endlich als Gottesleugner verbrannt ward. Ich habe mir die Frage vorgelegt: Gehört Vanini in die Geſchichte der Philoſophie? was berechtigt ihn zu einem ſolchen Platze?

Die Philoſophie war um die Zeiten des Vanini in einer Art von Criſis. Sie wollte ſich an dem Anſehen des Ariſtoteles emporheben, und

Ueberaus partheyiſch, und mit, zum Theil ſehr armſeeligen Widerlegungen des Vanini.

Apologia pro Vanino von Arpe. Cosmopolis (Rotterdam) 1712.

Verrückt den richtigen Geſichtspunct, und leugnet, anſtatt zu vertheydigen.

La Vie et les ſentimens de Lucilio Vanini. (von David Durand.) Rotterd. 1717.

Iſt in fanatiſchem Eifer geſchrieben, und voll bitterer Ausfälle.

Andre Hülfsmittel ſ. bey Brucker Hist. crit. phil. T. IV. P. 2. p. 670 f. *Brucker* ſelbſt hat ſich nicht die Mühe genommen, des Vanini Schriften durchzuſtudieren, ſondern ſich meiſtens nach dem Durand gerichtet. — *Cromaziano* ſpricht, wie gewöhnlich, in Floskeln und Figuren über ihn ab.

und ſank nur deſto mehr zurück. Gegen die zahlreiche Parthey der Ariſtoteliker lehnten ſich Anhänger des miſsverſtandnen Plato, und beſonders Kabbaliſtiker, Magiker und Aſtrologen auf: andre verſuchten, das alles zuſammen in Ein Syſtem zu bringen. Wo Ariſtoteles nicht mit dem kirchlichen Lehrgebäude zuſammenſtimmen wollte, ſchob man den Plato vor, und Problemen, die von beyden nicht gelöſt wurden, muſte die Aſtrologie und Kabbala zu Hülfe kommen. Die Namen eines Agrippa, Ramus, Cardanus, Bruno, Campanella, die theils vor theils mit Vanini lebten, mögen ſtatt eines ausführlichern Commentars dieſer Erzählung dienen. Sehr wenig waren der Männer, die einen freyern Blick wagten.

Es kann keine Frage ſeyn: ob Vanini unter die letztern gehörte.

Er hatte viel geleſen, und verſchiedene Fakultätswiſſenſchaften auf verſchiedenen Academieen ſtudiert. Unter den Philoſophen ſchätzte und benutzte er vornehmlich den Ariſtoteles, Averroes, Cardanus und Pomponatius. Den erſtern nennt er den Gott der Philoſophen, den Dictator menſchlicher

Weiſs-

Weiſsheit, den Hohenprieſter der Weiſen: aber er geſteht auch, ihn oft auf Träumereyen und leerem Geſchwätze betroffen zu haben. Die Schriften des Arabiſchen Philoſophen empfahl er, um den Scharfſinn gegen die Scholaſtiker daran zu wetzen. Am Cardanus gefiel ihm beſonders das Seltſame und Ungewöhnliche. Den Pomponatius nennt er öfters ſeinen treflichen Lehrer, einen zweyten Averroes, einen Mann von ſeltnem Scharfſinn. Es iſt bekannt, daſs Pomponatius mehrere Sätze des Ariſtoteles, die den Lehren der chriſtlichen Religion zuwiderliefen, verfocht, daſs er gegen die Beweiſe von der Unſterblichkeit der Seele, gegen den Einfluſs der Vorſehung auf die Welt, gegen die Freyheit des Willens, gegen Wunder und Typen u. d. mit Eifer ſtritt, und ſich dabey immer hinter den Unterſchied zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Wahrheit zu rechter Zeit zurückzog.

Von Vanini's Schriften haben eigentlich nur zwey *) die Aufmerkſamkeit der Welt erregt,

 und

*) Es iſt wohl noch nicht ausgemacht, ob die übrigen alle, deren Titel man beym Durand und

und sein Unglück gemacht. 1) Das Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Lugd. 1615. 8. 2) De admirandis naturae reginae Deaeque mortalium arcanis. Libri quatuor. Lutet. 1616. 8. *) Die Urtheile über beyde Werke sind einander durchaus entgegengesetzt. Einige sehen überall Naturalismus und Atheismus: andre finden durchaus nichts Anstößiges, wenigstens nichts Atheistisches da-

rinn

und Brucker findet, wirklich herausgekommen sind.

*) Beyde sind cum privilegio et approbatione gedruckt. Das letztere aber ward auf Erkenntniss der Sorbonne verbrannt. Rosset in seinen Histoires tragiques S. 193. macht dabey die christliche Anmerkung: que son auteur meritoit encore d'être jetté dans le feu. Sonderbar, dass man alle diejenigen, welche diess Buch censirt, empfohlen und bewundert haben, so ungestraft durchgelassen hat. — — Das Werk selbst ist in Gesprächen zwischen einem Alexander und Julius Cäsar abgefasst, und Vanini steckt gröstentheils unter dem erstern Namen: aber er will unter dem zweyten zu stecken scheinen.

rinn. In der That hat das Amphitheatrum auf den ersten Anblick ganz und gar nichts Auffallendes. Die Meynungen alter Philosophen werden darinn bestritten, freylich mit seichten Gründen, aber doch mit Gründen. Oft äusert sich der Verfasser sehr ernst und lehrgläubig: durch das ganze Buch herrscht ein ziemlich gesetzter Ton. Aber der Plan war fein angelegt. Unter dem Scheine, die Alten zu widerlegen, rüttelt Vanini eigentlich an den Behauptungen der Neuern, besonders an den Dogmen des Christenthums. Es giebt keine schwächere Gründe, als diejenigen sind, welche Vanini dem Epicur, Plato und Zeno entgegen stellt: die neuern Argumente verwirft er, um noch neuere an deren Stelle zu setzen, und diese sind entweder äuserst armseelig, oder ganz sinnleer. Gleichwohl konnte ihn Niemand eines offenbaren Atheismus oder Naturalismus zeihen. — Weit deutlicher liegt seine Meynung in dem andern Buche zu Tage. Zwar tauscht er mit den Namen seiner dialogisirenden Personen, und verbirgt sich bald unter dem Alexander, bald unter dem Julius: aber man darf ihn nur ein Paar mahl gelesen haben, um sogleich zu sehen, dass

er allemahl unter *der* Person steckt, die am beissendsten spottet und am unverschämtesten lästert. Der Hauptplan dieser Gespräche ist: die mechanische Entstehungsart aller Dinge zu erweisen, und den Zusammenhang des Ganzen aus mechanischen Ursachen zu erklären. Dieser Plan liegt einigermaassen versteckt, und die Gespräche haben das Ansehen von wissenschaftlichen Unterhaltungen über physische und Naturhistorische Gegenstände, daher dennauch die einsichtsvollen Censoren der Sorbonne Anfangs nichts darinn fanden religioni catholicae apostolicae et romanae repugnans aut contrarium. *) Wenn Vanini gründlichere Kenntnisse in der Physik gehabt hätte, oder wenn überhaupt diese Wissenschaft damahls schon so ausgebildet gewesen wäre, wie sie jetzt ist: so würde er allerdings seine Beweise ganz anders angelegt haben. So aber sind es meistens unerweisliche Hypothesen und nicht selten

*) Es wäre interessant zu sehen, wie die Sorbonne in der Folge diese Censur zurückgenommen habe. Ueberhaupt ist es sehr zu bedauern, dass die Sorbonne die Acten in diesem Prozess nicht bekannt gemacht hat.

ten höchst alberne Grillen. Man erkennt den Schalk, wenn er sich hinter die Ehrfurcht vor dem Christenthum flüchtet. Ich würde die Ewigkeit der Welt glauben, sagt er, wenn ich nicht ein Christ wäre: ich würde dem Plato u. s. w. beypflichten, wenn ich nicht in christlichen Schulen unterrichtet worden wäre, und was dergleichen Wendungen mehr sind.

In beyden Schriften leuchtet Scharfsinn, eine lebhafte feurige Einbildungskraft und eine satyrische Bitterkeit hervor, die der Voltaire-schen sehr ähnlich ist. Zur Probe will ich einiges aus den Dialogen hier übersetzt mittheilen, ohne jedoch an den geäuserten Ideen den mindesten Wohlgefallen zu bezeugen. *) Vanini ist Alexander.

 Vier-

*) Einige allzu schlüpfrige Stellen habe ich, so viel möglich, verwischt. Vanini gefällt sich in solchen Beschreibungen sehr: ein Beweiss, dass ihm die Sorbonne wenigstens in Rücksicht seiner Sitten nicht Unrecht that.

Alle diese Gespräche haben etwas Unordentliches und einen gewissen Mangel an logischer Disposition, Vanini spricht häufig nur ad vocem, und kommt

Viertes Buch.

Erſtes Geſpräch.

Von Gott.

Alexander.

Wir haben nun die Kapitel von der Geburth und dem Wachsthum des Menſchen, von ſeinen Sinnen und was dazu gehört, abgehandelt. Haſt du Luſt: ſo wollen wir uns jetzt über die Unterſuchung vom Endzwecke des Menſchen, das heiſst von Gott, machen.

Julius.

Endzweck des Menſchen? Gott? — Da wirſt du bey gewiſſen Philoſophen übel ankommen. Gott der Endzweck des Menſchen? werden ſie ausrufen, dann wäre ja der Menſch vorzüglicher, als Gott. Gott, ſagen ſie, iſt ſein eigner Endzweck. Freylich bedenken die Herrn nicht, was ſie ſagen.

kommt oft von ſeiner Hauptidee ab. Dadurch gewinnen ſeine Dialogen einen Anſchein von Natürlichkeit. Das Latein iſt, im Durchſchnitt genommen, ſchlecht, und der Styl verwirrt.

gen. Denn wie kann Gott als ein Wesen ohne Ende und ohne Anfang, ohne Bewegung, ohne Theile, ohne Eingang und Ausgang, welches nichts ist, als ein einiges Selbst, wie kann, sag ich, dieses Wesen Verhältnisse haben! Gleichwohl behaupten jene Philosophen eben so bestimmt, der Mensch sey auch nicht um Gottes willen da, denn dieser bedürfe Niemandes.

Alexander.

Wenn also Gott den Menschen nicht um seinetwillen schuff, weil er als das vollkommenste Wesen Niemandes bedarf; so schuff er den Menschen um des Menschen willen: und dann ist der Mensch doch der Endzweck Gottes.

Julius.

Jedes handelnde Wesen wird durch einen Endzweck bestimmt. Aber wie konnte der Mensch, als er noch nichts war, die Gottheit bestimmen, ihn zu erschaffen?

Alexander.

Also wäre der Mensch zu keinem Endzwecke erschaffen?

Julius.

Julius.

Bewahre der Himmel vor dem Epicureismus! Ich halte es mit den Theologen: der Menſch iſt von Gott erſchaffen worden, um ewiger Glückſeligkeit theilhaftig zu werden.

Alexander.

Gleichwohl iſt der Menſch mit ſo vielem und groſsem Jammer ſein Leben lang umgeben, daſs, wenn es nicht der chriſtlichen Religion, für die ich herzlich gern mein Blut hingeben will, zuwider wäre, daſs ich behaupten möchte: wenn es Teufel giebt, ſo ſind ſie in Menſchenleiber gefahren, um darinn ihren Frevel zu büſſen. Aber freylich, wenn ich die göttlichen Ausſprüche leſe, dann erkenne ich die unzähligen Wohlthaten Gottes gegen die Menſchen, und rechne feſt auf eine Unſterblichkeit.

Julius.

Recht ſo. Alle Thiere haben ein Verlangen nach Fortdauer, ſie wollen in ihren Nachkommen fortdauern und in Ehren bleiben. Aber nur wenige haben die Sehnſucht nach der wahren Unſterblichkeit. Kaum einer ſehnt

ſich

ſich nach dem Tode, und dieſer eine muſs ſehr unglücklich ſeyn. Schlechte Beweiſe vom wahren Glauben! Drum glaub' ich gehen die Worte Chriſti in Erfüllung, das Ende der Welt naht ſich, denn ſpricht er: Wenn des Menſchen Sohn kommen wird, wird er auch Glauben finden auf Erden?

Alexander.

Die Worte, die du herſagſt, erklärt Cardan auf folgende Art, daſs er eine Vereinigung des Jupiter und Saturn im Winkel des Abends darunter verſteht, um derentwillen das Geſetz der Gerechtigkeit — —

Julius.

Setzt er da die Gerechtigkeit dem Glauben entgegen? fand Cardan in der chriſtlichen Religion etwas Ungerechtes? Das kann nicht ſeyn. Denn er ſagt ja ſelbſt irgendwo: die Chriſten haben den Jupiter in der Zuſammenkunft mit der Sonne, daher ihr Sonntag: Sonne aber bedeutet Gerechtigkeit und Wahrheit: das Geſetz der Chriſten enthält Wahrheit und macht die Menſchen einfältiger.

Alexan-

Alexander.

Die letztern Worte, fällt mir eben ein, miſshandelte einmahl ein gottloſer Atheiſt abſcheulich. Der heilige Paulus, ſagte dieſer Böſewicht, habe keine andre Abſicht gehabt, als die Chriſten recht einfältig zu machen. Daher habe er die Ehe zu einem Sacrament gemacht, und damit eine Vereinigung Chriſti mit der Kirche angedeutet. Er befiehlt den Ehemännern, ihre Weiber zu lieben, wie Chriſtus die Kirche geliebt habe. Wenn nun Eheleute dieſen heiligen unbefleckten Eheſtand immer im Sinne haben, ſo geht der Gedanke daran in die Lebensgeiſter, und von da durch die bekannten Wege bis in das Kind, ſo daſs, vermöge der Wirkung der Einbildungskraft, auf dieſe Art Chriſten gemacht werden.

Julius.

Ueber die teufliſche Bosheit. Wie ſagt der heilige Iohannes: Er gab ihnen Macht Gottes Kinder zu werden, nicht die da aus Blut und dem Willen des Fleiſches, ſondern die aus Gott gebohren ſind! — Zudem, wer kann beym Werke der Liebe an himmliſche Dinge denken!

Alexan-

Alexander.

Das geht recht gut an, sagte der genannte Gottesleugner. Jenes Mädchen war über und über rauch, weil ihre Mutter bey der Empfängniſs das Bild Johannes des Täufers angesehen hatte. Lieſs doch der Patriarch Jacob seine Schaafe sich an abgeschundnen Sträuchern versehen, um —

Julius.

Teuflische Einfälle! zum Krankärgern!

Alexander.

Ich muſs dir die Idee jenes Bösewichts vollends aus erzählen. Paulus, sagt er, befahl den Ehemännern, das Geschäft der Liebe als eine Pflicht zu betreiben, das heiſst also, langsam und ohne Lust, und aus solch einer trägen Pflichtleistung kommen denn dumme und träge Kinder, wie sie für das Christenthum sich schicken, denn seelig sind die Armen am Geist. — Ich, kannst du denken, machte ihm sogleich Einwürfe, denn ich behauptete, Christen wären keine träge, schwachherzige Menschen, er solle nur an ihre heldenmüthigen Märtyrer denken. Märtyrer? sagte

ſagte er, aus Phantaſterey, aus Ehrgeiz oder Hypochondrie. In den unſinnigſten Religionen hat es ſolche Narren gegeben, die ſich für ihre väterliche Religion zu tode martern lieſſen, unter Türken, Indianern u. ſ. w. — Da nannte ich ihn aus heiligem Eifer, den Antichriſt.

Julius.

Und er?

Alexander.

Lachte. Was lachſt du, frug ich. — Weil du mich ein Unding nennſt, oder glaubſt du an die Lügen vom Antichriſt? — —

Und ſo legt er dieſem ungenannten Atheiſten die ſchmählichſten Ausfälle auf Chriſtus und Moſes in den Mund. Unmittelbar daran ſchlieſst er die Aufzählung der Meynungen griechiſcher Philoſophen von Gott, preiſst indirect ihre natürliche Religion, und zeigt, daſs die öffentliche Religion der Alten bloſs eine Erfindung für den Pöbel geweſen ſey. Ihre Wunder erklärt er in den folgenden Geſprächen, theils aus natürlichen Urſachen, theils aus Täuſchungen: überall wirft er hämiſche Seitenblicke auf die Wunder Chriſti und der Apoſtel.

Auch

Auch aus dem folgenden Gespräche, in welchem Vanini Julius seyn will, lauscht der Satyr überall hervor.

Vier und funfzigstes Gespräch.

Von Besessenen.

Alexander.

Hier ist Cardans Meynung über die Besessenen. Card. de anim. immort. fol. 304. Was hältst du von diesen Leuten?

Julius.

Ich unterwerfe mich in Demuth der Heiligen Römischen Kirche. Uebrigens weiss ich, dass sehr viele, ich darf nicht sagen, alle, die man für besessen hält, eigentlich Melancholici sind. Denn sie werden gesund, wenn man auf die Melancholie curirt. — Viel trägt auch die Einbildung und Leichtgläubigkeit dazu bey, daher giebt es nur in Spanien und Italien Besessene, in ganz Frankreich kaum einen, in Deutschland und England gar keinen. Ich will das nicht auf das

Clima ſchieben, denn zu der Zeit, als in dieſen Ländern der Catholicismus herrſchte, waren, wie ich theils geleſen theils von weiſen Männern gehört habe, unzählich viele Beſeſſene daſelbſt. ——— Ich kann ſolchen Männern glauben, wenigſtens mit Erlaubniſs derer, die da wiſſen, daſs im Spaniſchen und Italiäniſchen Himmel kein Philoſoph und kein Theolog beſeſſen iſt.

Alexander.

Allerdings. Aber das gehört nicht hierher. Als ich in Padua war, ſah ich ein Weib, die vom Teufel beſeſſen war, und lauter fremde und unbekannte Worte redete: aber ſie ſchwieg, wenn ſie der Prieſter mit Weihwaſſer einſprengte.

Julius.

Behüte der Himmel, daſs ich die Wunderkraft des Weihwaſſers leugnen ſollte, da es Pabſt Alexander der Lehrer der Chriſtenheit und Dollmetſcher des göttlichen Willens mit unzähligen Privilegien verſehen hat. Ich will auch weiter nicht daran denken, daſs dieſes Weib nur einige auswendig gelernte latei-

tei-

teinische Worte sprach. — Ich erkläre mir die Sache so: u. s. w.

Was nun folgt, ist eine alberne Anwendung der Platonischen Idee von der Reminiscenz. Man sieht, Vanini hatte die schalkhafte Absicht, das Unglaubliche durchs Abgeschmackte zu erklären. Das Gespräch schliest folgendermaassen: *)

Alexander.

Ich will es nicht machen, wie Thomas Morus, der einst den Erasmus in einer fremden Tracht, und ohne ihn zu kennen, disputiren hörte, und nachher ihm zurufte: Entweder bist du der Teufel, oder Erasmus; ich will und muss vielmehr sagen, entweder bist du ein Gott oder Vanini.

Julius.

Ich bin Vanini.

In diesem Tone, das heisst, mit Spott und Persiflage behandelt Vanini nicht nur die kirch-

*) Diesen Schluss haben neuere Literatoren dem Vanini gewaltig übel genommen, und ihn schon um deswillen verdammt.

kirchlichen, ſondern auch die philoſophiſchen Dogmen. Er hatte und konnte, ſo wenig wie Voltaire, ein eigentliches Syſtem haben: wo ihm irgend ein Gedanke gegen ein Dogma zu ſtreiten ſchien, da war er ihm willkommen, und er lieſs ihn ſogleich fahren, wenn er ſeine Abſicht erreicht hatte. Man kann ihn nicht einmahl des aſtrologiſchen Aberglaubens beſchuldigen, denn er wendet dieſe Grillen nur dazu an, um einen Contraſt mit philoſophiſchen Behauptungen hervorzubringen, und ſeine Leſer zu übertäuben. Hat er z. B. ein Dogma mit deſſen Beweiſen umgeſtoſſen; ſo verſpricht er zum Beſten des Chriſtenthums und der Philoſophie einen weit ſtärkern Beweis zu bringen, und nun kommt er mit aſtrologiſchem Unſinn angezogen.

Ich finde in dem Amphitheatrum und in den *Dialogen* nur zwey ganz verſtändliche und beſtimmte Aeuſerungen über die wichtigſten Probleme der Vernunft, über das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele.

Die erſtre athmet den Geiſt des Pantheismus. „Ich weiſs nicht, ſagt er, was Gott iſt. Wenn ich es wüſste, wäre ich ſelbſt Gott. Denn Niemand kennt ihn, Niemand weiſs

weiſs, was er iſt, als Er ſelbſt. Nur wie der Sonne Glanz durch die Wolken, ſo erkennen wir ſein Weſen durch ſeine Werke. — Alle concrete Benennungen ſind unſtatthaft und leer. Er iſt nicht gut, ſondern die Güte, nicht weiſe, ſondern die Weiſsheit u. ſ. w. Dieſs iſt alles ſo in ihm, daſs Er es ſelbſt iſt. Er iſt ſein Anfang, ſein Ende, und hat weder Anfang noch Ende, bedarf auch beydes nicht, und iſt doch der Urheber von beydem. Er iſt ohne Zeit, für ihn giebts keine Vergangenheit und keine Zukunft. Er herrſcht überall, ohne an Einem Orte zu ſeyn: er iſt unbeweglich, ohne ſtill zu ſtehen, er iſt ſchnell, ohne ſich zu bewegen. Er iſt Alles auſer und in Allem, aber nicht darinn eingeſchloſſen, und nicht davon ausgeſchloſſen. Gut ohne Qualität, groſs ohne Quantität. Ganz, ohne Theile zu haben; ſelbſt unveränderlich, aber alles verändernd: ſein Wollen iſt That, ſein Thun iſt Wollen. Er iſt einfach, nichts iſt bey ihm bloſs möglich, alles wirklich, er iſt rein, der erſte, der mittelſte, der letzte. Alles, über Alles, auſer, in, vor, nach Allem."

Diese ganze poëtische Tirade ist nichts, als ein lahmer Versuch, die Superlativ - Vorstellung von einem allerrealsten Wesen einigermaassen auszudrücken. Zwar nennt er in andern Stellen die Natur eine Eigenschaft Gottes, sogar Gott selbst, findet in ihr das Princip der Bewegung, und erhebt die Lehre alter Philosophen von der Ewigkeit der Welt bey vielen Gelegenheiten: aber das alles sind Aeuserungen, wozu er die Gründe schuldig bleibt, und die er sich selbst in keinen Zusammenhang geordnet hatte.

Für die Unsterblichkeit der Seele führt er einige von den gewöhnlichen metaphysischen Beweisen an, aber zuletzt gesteht er, dass er, wenn er nicht als Christ die Auferstehung glauben müsste, gewiss die Unsterblichkeit der Seele nicht annehmen würde. Auf die dringende Bitte seines Mitsprechers (S. 492), sich näher darüber zu erklären, antwortet er: ich habe gelobt, diess Thema nicht zu behandeln, als bis ich alt und reich und ein Deutscher d. h. in seiner Sprache, ein Dumkopf seyn werde.

Man sieht leicht, wie vergeblich die Mühe seyn würde, zu untersuchen, zu welcher

cher

cher Secte Vanini eigentlich gehöre, ob er Spinozismus oder Materialismus gelehrt habe. Alles, was man mit Wahrheit ſagen kann, iſt, daſs er als ein Skeptiker aus Laune und Muthwillen erſcheint, daſs er philoſophiſchen Kopf verräth, und mancherley gute Kenntniſſe geſammelt haben muſs.

Aber er gehört darum ſo wenig in eine Geſchichte der Philoſophie, wie Damm oder Edelmann. Durch ihn iſt keine einzige Lehre der Philoſophie befeſtigt, erläutert, oder umgeſtoſſen worden: er hat das allgemeine Reich der Wahrheit weder erweitert noch verengt: er kannte nicht einmahl die Philoſophie, als Wiſſenſchaft: ein Syſtem ſtimmte mit ſeinem Kopfe gar nicht zuſammen. Daſs er unter ſeinen Zeitgenoſſen manche Spötter und ſogenannte Irrgläubige gemacht haben möge, iſt wahrſcheinlich, und ſogar hiſtoriſch erwieſen; daſs dieſe vielleicht weiter um ſich gewirkt, vielleicht auch philoſophiſche Ideen erregt haben können, iſt nicht unwahrſcheinlich; aber das alles ſind nur kleine Tropfen in den groſſen Ocean. Wer eine Naturbeſchreibung des Meeres liefert, muſs alle groſſe Flüſſe und Ströme nennen,

die in dasselbe sich ergiessen, aber er kann nicht bey jedem Feldbache verweilen, der in diese Ströme einlauft.

Fände sichs in der Geschichte der Philosophie, dass irgend ein wichtiger Denker eine Idee zuerst aus Vanini geschöpft hätte; so könnten wir seiner im Vorbeygehen gedenken. Eine Sammlung von Meynungen und Einfällen ist noch keine Geschichte der Philosophie.

Ich will noch mit einer Probe der metaphysischen Spitzfindigkeit schliessen, worinn Vanini nicht wenig gethan hatte. Man hört hier den durchtriebensten Scholastiker; aber man weiss nicht, ob man ihm trauen soll. Aus dem ganzen Tone seiner Gespräche zu schliessen, ergreift er die Dialectik nur, um durch ihre Feinheiten zu verwirren, und die vorgelegten Probleme entweder lächerlich zu machen, oder durch die Künstlichkeit der orthodoxern Sätze die entgegenstehenden natürlichern zu empfehlen.

Sech-

Sechſtes Geſpräch.

Ueber die Ewigkeit des Himmels (Weltalls).

Alexander.

Beſter Freund, ist es denn wahr, was man mir neulich erzählte, daſs du es bloſs als Chriſt glaubſt, aber dich nicht durch andre Gründe überzeugen kannſt, der Himmel werde einſt ein Ende haben, weil jede Vernichtung durch ein Gegentheil bewirkt würde? Dem Himmel, meynſt du, iſt nichts entgegen, das Feuer nicht einmahl, denn das verzehrt ja den Himmel nicht. So ſprichſt du die ganze Weltmaſſe vom Untergange frey, weil der Materie nichts entgegen wirkt?

Julius.

Was geht das dich an? Solche Dinge mag die Religion ausmachen. Oder willſt du ein wenig darüber philoſophiren?

Alexander.

Mit Vergnügen. Aber ſoll ich die Wahr-

heit geſtehen, ſo kann ich als Philoſoph deine Meynung nicht billigen.

Julius.

Warum nicht?

Alexander.

Wäre der Himmel unendlich, ſo wäre Ein Unendliches gröſſer als das andre Unendliche; dieſer Satz iſt falſch, alſo auch der erſtre.

Julius.

Ich leugne dir oder vielmehr deinem Gewährsmann Algazel dieſe Folge aus dem Vorderſatze.

Alexander.

Ich aber beweiſe ſie. Denn die Sonne hat mehr Umwälzungen als der Saturn, und beyde ſind unendlich, nach der Meynung, aus der du die Ewigkeit des Himmels annimmſt.

Julius.

Falſch verſtanden. Ich gebe dir nicht zu, daſs die Umwälzung der Sonne der dreyſſigſte Theil von der des Saturn ſey, ſondern ſie iſt ein bloſs denkbarer Theil ihrer Unendlichkeit, zwar ein Theil, aber im Unendlichen, weil ſie über alle Zahl fortgeſetzt,

und

und ein Unendliches weder gröſser noch kleiner iſt, als das andre. Die Bewegungen ſind nur, in Rückſicht der Theile, mehrere oder wenigere: die Dauer aber iſt einerley und dieſelbe in allen, und nicht einzelnen Theilen mitgetheilt.

Alexander.

Ich erſtaune! Welche Mühe und Anſtrengung hat es mich gekoſtet, um Algazels Beweiſs zu verſtehen, und du machſt mir die Sache mit drey Worten klar und deutlich. Aber — es giebt noch zwey Gründe gegen die Ewigkeit des Himmels aus Philoponus, die mich ſehr beunruhigen.

Julius.

Sage ſie: im Augenblicke will ich ſie widerlegen.

Alexander.

Wenn die Welt ewig iſt, und nie einen Anfang der Zeit gehabt hat, ſo ſind die Theile wirklich unendlich.

Julius.

Der Schluſs iſt falſch. Verſtehe ſo: Die Theile ſind unendlich in der Succeſſion, nicht

in

in der gegenwärtigen Zählung. Jetzt endlich; wenn andre dazu kommen, unendlich. Das geschieht durch die Zeit, die Zeit aber ist unendlich wegen der unaufhörlichen Bewegung.

Alexander.

Das Oracel des Apollo hätte nicht richtiger antworten können. Die zweyte Herkules-Säule des Philoponus, die du umstossen musst, besteht in folgendem Schlusse: Alles Endliche kann untergehen. Der Himmel ist etwas Endliches, also wird er untergehen. Der Vordersatz ist so zu beweisen: Was endlich ist, ist nicht von sich, es hat Anfang und muss also auch ein Ende haben. Was endlich ist, hat nur endliche Kraft, also kann es untergehen. Der Himmel ist endlich, denn er ist ein Körper, die Grenze eines Körpers ist die Oberfläche, die Grenze der Oberfläche, die Linie, der Linie der Punct.

Julius.

Hierauf antwortet Averroes also: Wenn gleich ein Körper endlich ist, so kann er doch unendlichen Mangel (privatio, Nichtseyn einer Beschaffenheit) haben, denn nicht der

Man-

Mangel, ſondern die Wirklichkeit hängt von der Kraſt ab. So hat die Erde unendliche Ruhe, weil ſie keine Form hat, die ſie daraus bringt. Da nun die Abweſenheit einer bewegenden Form unendlich iſt, ſo wird der Mangel der Bewegung in ihr auch unendlich ſeyn, Mangel der Bewegung iſt Ruhe, alſo iſt die Ruhe der Erde unendlich. Eben ſo iſt der Himmel von unendlicher Dauer, weil in ihm ein unendlicher Mangel iſt.

Alexander.

Poſſen!

Julius.

Die leerſten von der Welt! Denn auf die Art wäre der Himmel durch Mangel unendlich, und da die Beſchaffenheit, wenn ſie ſich nach dem Weſen richtet, auch unendlich ſeyn müſte: ſo beſtünde das Weſen des Himmels im Mangel, nicht in der Form. Ein grober Irrthum! Denn wenn gleich beym Entſtehen der Mangel eher iſt, als die Form, die entſteht, ſo iſt doch bey dem Entſtandnen das Weſen ſpäter als die Form. Z. B. Julius Cäſar iſt nicht ein Adler, weil er Menſch iſt: in meinem Weſen iſt alſo das Menſch-

ſeyn

ſeyn eher, als das Adlerſeyn. Daher iſt es ein Lehrſatz der Philoſophie, daſs die Bejahung eher ſey, als die Verneinung. Hat nun der Himmel unendliche Abweſenheit der Vernichtung, ſo muſs er eine unendliche Kraft haben, das immer zu ſeyn, was er iſt, daſs ihn alſo keine Vernichtung treffen kann.

Alexander.

Löſe doch nur auch die Schwierigkeit in dem Beweiſe des Philoponus.

Julius.

Es iſt falſch, daſs alles Endliche vergänglich ſey. Unſer Verſtand iſt endlich, und doch nicht vergänglich. Beyde haben eine unendliche Urſache, die, weil ſie nichts hervorbringen konnte, was ihr an unendlicher Kraft gleich war, etwas hervorbrachte, das ihr an unendlicher Dauer glich. Der Himmel iſt endlich nach Gröſſe und Kraft, aber unendlich an Dauer. Gott konnte nicht einen Gott erſchaffen, und das wäre geſchehen, wenn er einen der Kraft nach unendlichen Himmel gemacht hätte. Oder genauer ſo. Das erſte Princip konnte nichts machen, was ihm

ganz

ganz ähnlich oder ganz unähnlich war. Nichts ähnliches, denn, was wird, ist im leidenden Zustande, was von einem Andern leidet, leidet nicht von etwas Aehnlichem, sondern von etwas Stärkern. Nichts unähnliches, denn die Wirkung und das Wirkende sind bey ihm einerley. Da nun Gott Eins ist, so ward die Welt Eins: da er nicht Eins, sondern Alles ist, so ward die Welt Alles und nicht Alles: da er ewig ist, so ward die Welt ewig und auch nicht ewig. Weil sie Eins ist, ist sie ewig, denn sie hat nichts Gleiches oder Entgegenwirkendes: weil sie nicht Eins ist, ist sie nicht ewig, denn sie besteht aus entgegenwirkenden Theilen, die einander vernichten. Ihre Ewigkeit besteht also in der Folge, ihre Einheit in der Fortsetzung und dem Zusammenhange.

Alexander.

Mehr als menschliche Weisheit!

F.

Ueber

ÜBER
TSCHIRNHAUSENS VERDIENST
UM
DIE PHILOSOPHIE.

(Ehrenfried Walter von Tschirnhausen, gebohren zu Kieslingswalde in der Ober-Laufitz den 10 April 1651, gestorben den 11 October 1708. That Anfangs Kriegsdienste in den Niederlanden, reiste viel and privatisirte zuletzt.) *)

Um die Beförderer der Philosophie richtig zu beurtheilen, muss man dreyerley Verdienste unter-

*) Mehrere Nachrichten von seinem Leben finden sich in der zu Görlitz 1709 herausgekommnen Lebens-

unterſcheiden. Erſtens das Verdienſt der *Erfindung*, und zwar entweder einzelner Wahrheiten, oder ganzer Syſteme. Zweytens das Verdienſt der *Anordnung* und Syſtematiſirung, wodurch einzelne Erfindungen erſt gemeinnützig und fruchtbar werden. Und drittens das Verdienſt der *Anwendung* und Populariſirung.

Ohne Bedenken glaube ich dem deutſchen Denker *Tſchirnhauſen* eine Stelle unter den *Erfindern* anweiſen zu können, obgleich ſeine Erfindungen nur mittelbar für die Philoſophie wohlthätig geworden ſind. In den Schriften, welche eine allgemeine oder particulare Geſchichte der Philoſophie liefern, wird Tſchirnhauſen gewöhnlich — und der Umfang ſolcher Werke erlaubt es nicht anders — ganz kurz abgefertigt. Seine Schrift ſelbſt wird heute wohl nur von Wenigen geleſen. Ich fürch-

Lebensbeſchreibung. Vergl. *Fontenelle* in der Hiſtoire du Renouvellement de l'academie des ſciences, To. II., von welcher Academie er Mitglied war. Eine Parallele deſſelben mit Köhlern ſtellte *Baumeiſter* an, de egregiis Köhleri meritis etc. Görl. 1737.

fürchte daher nicht, getadelt zu werden, wenn ich ihm hier eine ausführlichere Betrachtung wiedme, und einen körnichten Auszug aus dem schätzbaren Werke, seiner Medicina Mentis *) mittheile.

Als Tschirnhausen auftrat, war die Philosophie in Deutschland nicht in den blühendsten Umständen. *Leibnitzens* Ideen hatten noch wenig Wurzel gefasst: *Thomasius* arbeitete daran, die Philosophie zu einem französischen Raisonnement für alle Stände zu machen: *Buddeus* trieb sich in Unbestimmtheiten und dunklen Begriffen herum, aus denen er sich entweder durch Berufung auf die Offenbarung, oder durch eine Art von Mysticismus her-

*) Medicina Mentis sive artis inveniendi generalia praecepta. Sie kam zuerst heraus *Amsterdam* 1687 und dann mit der Medicina Corporis vermehrt, *Leipzig* bey J. Th. Fritsch. 1695, 4. (die Zueignung ist an Ludwig XIV. gerichtet.) Im Buche selbst heisst sie: Tentamen genuinae Logicae, ubi differitur de methodo detegendi veritates incognitas. (Die Medicina Corporis gab er mit einem zweyten Theile vermehrt, deutsch heraus, unter dem Titel: Zwölff nützliche Lebensregeln u. s. w.)

heraushalf: bey *Rüdigern* durchkreuzte sich dialectischer Scharfsinn und Hypothesensucht aus Mangel an Principien; in der practischen Philosophie kam der einzige *Puffendorf* in Anschlag. Bey keinem deutschen Philosophen, Leibnitzen ausgenommen, konnte also ein systematischer Kopf, wie Tschirnhausen, einige Befriedigung finden, und Leibnitz selbst hatte nur einzelne Ideen hingegeben, die noch genauer bewiesen und zu Einem Ganzen verbunden seyn wollten. Auch erwähnt Tschirnhausen aller jener Schriftsteller nicht mit dem flüchtigsten Worte, man müste denn annehmen, dass er bey dem Ausdruck *gemeine Philosophen*, oder *Wort-* und *historische Philosophen* mit an sie gedacht habe.

Das Studium der Mathematik und Physik hatte ihn früh zu den Ausländern geführt. Er rühmt und citirt einen Descartes, Vieta, Arnault, Mallebranche, Mariotte, Newton, Barrow, Hobbes, Galiläi, Fontenelle und andre. Aber ob er gleich von diesen manche Ideen aufgefasst hat: so kann man doch nicht sagen, dass er ihnen gefolgt sey, er gieng ganz seinen eignen Weg, und die mathematischen Studien leiteten ihn darauf.

 Aller-

Allerdings wird es uns ſchwer, über den eigentlichen Geiſt ſeiner Philoſophie ein beſtimmtes Urtheil zu fällen, da uns ſo manche Fragen aufſtoſſen, die er ſelbſt erſt in künftigen Schriften zu beantworten verſprach. Selbſt die Unterſuchung über die Realität unſrer Erkenntniſſe, über die Möglichkeit der Erkenntniſſe a priori, verſchiebt er nebſt andern auf künftig herauszugebende Werke. Sie ſind nicht erſchienen, und wir bleiben alſo auf das einzige, was wir haben, eingeſchränkt.

Man denke ſich die Philoſophie, wie ſie damahls war, und nun einen Mann, wie Tſchirnhauſen, den weder Beruf noch Erwerb, ſondern Neigung zum Studieren trieb, der in der Mathematik und Phyſik ſo groſſe Fortſchritte und ſo trefliche Entdeckungen gemacht hatte, der überall nach reeller Wahrheit ſtrebte, der Wahrheit nicht zum Stoffe müſſiger Speculation, ſondern als Bedürfniſs ſeines Geiſtes und Herzens ſuchte, der dabey entfernt von Sectenzwang und Nachbetherey ganz ſich ſelbſt überlaſſen war; und man wird ſich ohngefähr ſelbſt denken können,

wel-

welchen Gang er in philosophischen Untersuchungen nehmen muste, und wie wenig ihm das, was man damahls Philosophie nannte, Genüge leisten konnte. Er selbst unterscheidet sehr bestimmt dreyerley Gattungen von Philosophen: einige begnügen sich mit der Kenntniss der Kunstwörter und Eintheilungen der Philosophie, wozu allenfalls noch eine Namenkenntniss der philosophischen Secten kommt, *Wortphilosophen*: andre gehen etwas tiefer in die Geschichte der Philosophie, und haben eine genauere Kenntniss der verschiednen Lehrsätze der Philosophen, des Fortschritts der Wissenschaft, und andrer Puncte, *historische Philosophen*: *ächte* Philosophen sind allein diejenigen, die selbst denken, und durch ihren eignen Verstand unbekannte Wahrheiten entdecken. Aus diesem Gesichtspuncte sieht er das, was damahls für Philosophie galt, als eine Sammlung gemeiner Dinge, in einen Haufen dunkler Ausdrücke gehüllt, und als etwas ganz Entbehrliches an: es giebt nach seinem Urtheile nicht mehrere Theile der Philosophie, sondern nur Eine Wissenschaft, die Kunst zu erfinden, von welcher die gemeinen Philosophen nichts wissen.

ſen. *) Ueberall findet er Mangel an erſten feſt beſtehenden Principien **) und an Kenntniſs der Mathematik, ohne welche kein Philoſoph etwas Beträchtliches leiſten kann. ***)

Selbſtbeobachtung und Erfahrung iſt es, wovon er bey ſeiner ganzen Unterſuchung ausgeht. Hier hatte er ſich ſelbſt folgende Fragen vorgelegt, die er in die Seele denkender Leſer wiederholt. 1. *Welche Kenntniſſe ſind für einen jeden Menſchen die nothwendigſten, und welche Beſchäftigung iſt alſo die vorzüglichſte?* Er antwortet, die Unterſuchung der Wahrheit. 2. *Wie finde ich Wahrheit?* Dieſe Frage zerfällt in drey andre: Wie ſoll ich das Wahre vom Falſchen unterſcheiden? Wie ſoll ich meine Erkenntniſs der Wahrheit ins Unendliche erweitern? Wie ſoll ich die Hinderniſſe bey dieſem Geſchäfte überwinden? 3. *Welches ſind nun die Gegenſtände, mit deren Unterſuchung ich mich beſchäftigen ſoll?*

Bey dieſer Unterſuchung müſſen, nach ſeinem Urtheile, allerdings gewiſſe erſte Principe

*) S. 30.
**) S. 111.
***) S. 277.

cipe zum Grunde liegen, die allgemein, gewiſs und unbeſtreitbar ſind. Solche Principien können allein aus der Erfahrung genommen ſeyn, ſo daſs ſich jeder durch ſein eignes Bewuſstſeyn zu jeder Zeit davon überzeugen kann. Des Cartes hatte zum erſten Princip die Erfahrung: *Ich denke*, angenommen. Tſchirnhauſen faſst dieſes noch allgemeiner ſo: *Ich bin mir mannigfaltiger Dinge bewuſst.* Ueberzeugt, daſs ſelbſt der Sceptiker dieſes Factum nicht leugnen könne, zerlegt er nun daſſelbe in folgende drey Erfahrungen: 1. *Einige Dinge machen einen guten, andre einen üblen Eindruck auf uns.* 2. *Einiges können wir begreifen, andres nicht.* 3. *Einiges nehmen wir durch die äuſern Sinne, einiges durch innere Vorſtellungen und Empfindungen wahr.* Das Factum des Bewuſstſeyns iſt ihm das allgemeinſte Princip aller Vorſtellung und Empfindung. Der erſtre Grundſatz, *Princip der Moral*, der andre, *Princip der Erkenntniſs der Wahrheit*, und der dritte, *Princip aller Erfahrung.*

Man ſieht hieraus, daſs er unter Philoſophie ſich eine *Wiſſenſchaftslehre* dachte, die aus einem theoretiſchen und einem practiſchen Theile beſtand, wovon der erſtre allgemeine

 Grund-

Grundſätze und Regeln der Wahrheitsfor-
ſchung, der andre eine Methodologie, oder
Anwendung dieſer Grundſätze und Regeln
auf die übrigen rationalen und empiriſchen
Wiſſenſchaften enthalten ſollte. In dieſer Rück-
ſicht nennt er ſie eine Erfindungskunſt, und
liefert denn in der Medicina Mentis die allge-
meinen Regeln derſelben. Die Philoſophie oder
Erfindungskunſt, ſagt er *), gleicht einem
Baume, der aus drey Stücken, aus Wurzeln,
Stamm und Aeſten mit Früchten beſteht. Die
Wurzeln ſind die allgemeinen Regeln der Er-
findungskunſt: der Stamm ſind ſpeciellere
Regeln in Rükſicht der ſinnlichen, mathema-
tiſchen und phyſiſchen Gegenſtände: die Aeſte
nebſt den Früchten ſind die ganz ſpeciellen
Regeln für Moral, Geſundheitslehre der Seele,
für Medicin, Geſundheitslehre des Körpers,
und für Mechanik, Anwendung beyder auf
äuſere Dinge. Und ſo wie Wurzel, Stamm
und Zweige aus Mark, Kern und Rinde be-
ſtehen: ſo beſteht die ganze Philoſophie in
allen Theilen aus phyſiſchen, mathematiſchen
und ſinnlichen Obiecten. Nach dieſer Einthei-
ung

*) S. 295.

lung hatte er ſich vorgenommen, auf die in der Medicina mentis dargeſtellten allgemeinen Regeln noch eine Entwicklung der beſondern und ganz beſondern folgen zu laſſen. Alle Gegenſtände der Unterſuchung ſind von der Art, daſs ſie entweder durch bloſſe Vernunft, oder durch Erfahrung, oder durch beyde zugleich unterſucht werden. Er wollte in einem eignen Werke zeigen: wie man das Unbekannte in der Mathematik finden könne, in einem andern: wie man Erfahrungen machen müſſe, um neue und nützliche Wahrheiten daraus abzuleiten, in einem dritten: wie man in der Phyſick mit Gewiſsheit fortſchreiten könne. Den Beſchluſs ſeiner Bemühungen wollte er mit Darlegung ganz ſpecieller Regeln machen, die eine practiſche Anwendung der erſtern auf die empiriſchen Verhältniſſe des Menſchen enthalten ſollten.

Da die Medicina mentis die allgemeinen Grundſätze der Erfindungskunſt enthält: ſo iſt natürlich das Grundprincip, worauf er fortbaut, dieſes: Einiges können wir begreifen, einiges nicht. Begreifen nennt er, zwey Begriffe verbinden. Aber geſetzt, wir woll-

 ten

ten ſtatt des unbeſtimmten Wortes Begreifen, das unter uns beſtimmtere Wort Erkennen ſetzen; wie viel Fragen bleiben gleichwohl noch übrig, an die Tſchirnhauſen gar nicht gedacht hat? Gorgias leugnete gradehin, daſs wir etwas begreifen oder erkennen könnten, und daſs wir im Stande wären, unſre etwanigen Erkenntniſſe Andern mitzutheilen. Und eben dieſes iſt es, woraus Tſchirnhauſen das Criterium des erſtern findet: Wir haben, ſagt er, etwas begriffen, und können davon gewiſs ſeyn, wenn wir es Andern mittheilen können: ſignum ſcientis eſt poſſe docere. Der Unterſchied zwiſchen Verſtandeserkenntniſs und ſinnlicher Erkenntniſs, wie ihn Wolf in der Folge feſtſetzte, ſchwebte ihm allerdings vor, aber er faſste ihn nicht beſtimmt genung, wenn er Intellectus und Imaginatio für die beyden menſchlichen Erkenntniſsvermögen erklärte, und dem erſtern die Erkenntniſs realer Weſen, der letztern die Erkenntniſs ſinnlicher, und einem dritten, nur bittweiſe angenommenen, der Vernunſt die Erkenntniſs mathematiſcher zuſchrieb. Sinnliche Vorſtellungen nennt er ferner bloſſe Bilder: Erkenntniſſe des Verſtandes Realitäten, Irr-

thum

thum ist ihm Verwechslung der Bilder mit Realitäten.

Ueberall leuchtet der Mangel an einer genauen Untersuchung des menschlichen Vorstellungsvermögens hervor. Wenn er alle Obiecte der Erkenntniss in sinnliche, mathematische und physische oder reale eintheilt: wohin gehören denn nun die abstracten Ideen? wo bleibt diejenige Erkenntniss, die wir durchaus durch den Namen der philosophischen von den genannten drey Arten unterscheiden müssen? Was ist denn nun eigentlich Wahrheit? Er antwortet: das Begreifliche. Und woran erkenne ich dieses? Daran, dass ich es begreife. Und wenn begreife ich es? Wenn ich eine Definition davon machen kann. Und wodurch weiss ich, dass diese Definition richtig ist? — Man kann diese und ähnliche Fragen durch sein ganzes System hindurchführen, und so oder anders beantworten: aber man komint immer zuletzt auf das Bewusstseyn des Begreifens zurück, welches uns durchaus in dieser Form nichts erklärt.

Mehrere Täuschungen sind es, wodurch sich Tschirnhausen in seiner Untersuchung irre führen liess. Die erste war seine Idee von mathe-

mathematischer Gewissheit, die er bey philosophischen Gegenständen nicht verlassen wollte, und durch die mathematische Procedur zu ersetzen suchte. Darum legte er auch hier Definitionen zum Grunde, suchte den intellectuellen Wahrheiten eine Art von Anschauung oder Construction zu verschaffen, und glaubte die Regeln des Verstandes beym Untersuchen mathematischer Wahrheiten ganz allgemein anwenden zu können. Eine andre Täuschung entsprang aus der Idee von Erfindung und Entdeckung neuer Wahrheiten, in welche er das Wesen der Philosophie setzte. Dieser gemäss konnte er sich kein eigentliches System einer Wissenschaft denken: das einzige ausgenommen, welches die Gesetze und Regeln zur Erfindungskunst enthielt. Hierüber sollten sich die Menschen wissenschaftlich belehren lassen, und dann jeder seinen Weg für sich fortgehen, d. h. selbst denken. Ein dritter Punct, sein Urtheil über den Werth der Wissenschaften, unter denen er der Physick den obersten Rang anwiess, half diese Ansicht bestätigen. Hier nehmlich suchte er die eigentliche Anwendung der Fertigkeit im Selbstdenken: er selbst, Erfinder mehrer

nützli-

nützlichen Ideen und Werkzeuge der Physick, dachte sich nichts grösseres und angenehmers, als Erfindung, und mithin keine nützlichere Grundwissenschaft, als die, welche eine Anweisung zum Erfinden enthielte. Viertens machte seine unbegränzte Achtung für Erfahrung, und der Widerwillen, den er gegen alle scholastische Spitzfindigkeiten in leeren Begriffen gefasst hatte, dass er, seiner eignen Erklärung zufolge, die Untersuchung über Priorität der Erkenntnisse, über transcendentale Principien mit Fleiss übergieng, da wo sie eigentlich hin gehört hätte, und sie auf eine andre Zeit verschob, wo sie zu spät kam. *) Statt also z. B. bey dem Satze: Einiges ist mir begreiflich, einiges nicht, die Ursachen und Bedingungen in der Natur des Vorstellungsvermögens aufzusuchen, analysirt er dieses Selbstbewusstseyn empirisch, und erklärt das Begreifen aus dem empirisch Begreiflichen, aus gegebenen Gegenständen, die [illegible] man

*) Er leugnet daher eigentlich nicht, wie Brucker will, die Priorität des Cartesischen Grundsatzes: Ich denke, sondern er lässt sie blos dahin gestellt seyn.

man schon begriffen habe. Daher störte ihn auch die Frage nach der Objectivität unserer Erkenntnisse nicht im Mindesten: seine Lehrsätze blieben stehen, die Gegenstände außer dem menschlichen Erkenntnißvermögen möchten Realität haben oder nicht, denn sie waren von Erfahrungen abgezogen und sollten auf Erfahrungen angewendet werden. Tschirnhausen war hier einer glücklichen Idee auf der Spur, aber er verfolgte sie nicht. Nicht minder auffallend ist endlich auch die Verwechselung, die er zwischen Erkenntnißgrund und Grundsatz macht, und die sich in dem folgenden Auszuge deutlich zeigen wird.

Ein neuerer Denker *) urtheilt über Tschirnhausens Medicina mentis: „sie sey mehr ein wilder Discours, in welchem einzelne Funken des Lichts aufblicken, als ein allgemeines Lehrbuch zum Gebrauch unserer Vernunft in Einsicht jeder Wahrheit" und ich finde an diesem Urtheil nichts zu ermäßigen, als den Aus-

*) *Büsch* in der Encyclopädie der histor. philos. und mathem. Wissenschaften S. 228. Alte Ausg.

Ausdruck wild, der immerhin von den Sachen, aber nicht von der Darstellung gelten kann. Diese ist vielmehr musterhaft ordentlich und zusammenhängend, und macht die Lectüre des Werks überaus lehrreich und angenehm. Der Verfasser geht an dem Faden der Selbstbeobachtung fort, entwickelt uns seine ganze Geistesgeschichte, und bleibt seinem Plane durchaus getreu. Eben um deswillen habe ich mirs nicht versagen können, den ersten Theil desselben ganz zu übersetzen. *) Der Verfasser erscheint hier in eigner Person, als Mensch und Denker, und kann dem Anfänger, wie dem Geübtern, so lehrreich werden, wie ein Montaigne oder andre Selbstbekenner. Man hört allen seinen Urtheilen das practische Leben und die eigne Erfahrung an, und würde ihn schon wegen seines reinen Eifers für Wahrheit hochachten müssen, wenn er sich auch nicht durch so wichtige Entdeckungen die Hochachtung der gebildeten Welt erworben hätte. **)

Sein

*) Eine Uebersetzung des ganzen Werks versprach *Gottsched* in seiner Oratio de iniquitate exterorum etc. 1734.

**) Selbst Christian Thomasius, der Anfangs in seinen

Sein mittelbares Verdienst um die Philosophie wird aus demjenigen erhellen, was in der kurzen Vergleichung mit *Wolf* angehängt ist.

Noch eine Bemerkung muſs ich vorausschicken, welche sich mir bey dem Durchlesen der Medicina mentis wiederholentlich aufgedrängt hat, über die Aehnlichkeit einiger Ideen unsers Philosophen mit den Platonischen. Plato nannte die Philosophie ein Streben nach der göttlichen Weisheit, und setzte das höchste Gut mit in den Reiz der Speculation. Bey ihm war die Dialectik (Tschirnhausen nennt sie Logik) eine Wissenschaft des Endzwecks, und der Mittel zu [illegible] dem-

[illegible]

nen monathlichen Unterredungen 1688. Mon. März, so hämisch und bitter über die Medicina mentis hergefallen war, gestand hinterher in der Vorrede zur Practischen Logik, viel daraus gelernt zu haben. Ueberhaupt glaube ich auf dieses Werk anwenden zu können, was *Garve* bey Ferguson S. 287. sagt: Es giebt Bücher, die blos verrathen, was der Verfasser gelernt hat. Es giebt andre, die zugleich anzeigen, was er sey, wie er selbst denke, wie er empfinde und wie er handeln möge.

demſelben zu gelangen. Sie müſſe die Seele durch Analyſe leiten, und durch Erklärung, Eintheilung und Induction zu der Wahrheit führen: der Anfang der Philoſophie ſey Fortſchritt zur Tugend, ihre Vollendung Tugend ſelbſt, d. h. Vollkommenheit unſerer Natur. — Tſchirnhauſen kannte die Syſteme der Alten, und gewiſs auch Platon, wenn er gleich ſeiner nicht ausdrücklich gedenkt. Gleichwohl gehört noch mehr dazu, um beſtimmt zu behaupten, er ſey bey dem Gange ſeines Nachdenkens Platon als Anhänger gefolgt. Indeſſen iſt die Vergleichung der vorkommenden Aehnlichkeiten zwiſchen beyden intereſſant und lehrreich. Hier die Ueberſetzung des erſten Theils und der Auszug der beyden andern. *)

*) Was *Brucker* To. IV. P. II. p. 599. und aus ihm andre z. B. der ſogenannte *Cromaziano* in der Geſchichte der Revolutionen in der Philoſophie (Ueberſ. von *Heidenreich*, 2ter Theil S. 177 f.) gegeben haben, iſt ohnedem nur ein Auszug aus Tſchirnhauſens Vorrede und den Randrubricken.

Erster Theil.

Gang meines Geistes zum Ziele der Wahrheitsforschung.

Wenn ich mich selbst aufmerksam betrachte, und über dasjenige nachdenke, was mir von Jugend an dazu behülflich gewesen ist, den richtigen Lebenspfad mit Glück zu betreten: so finde ich, bey genauer Untersuchung, vornehmlich drey Stücke, die ich mit allem Recht unter die vornehmsten Leitungsmittel rechnen zu können glaube. Ich habe nehmlich von Jugend an *erstlich* die Neigung gehabt, Niemandem zu schaden, sondern vielmehr einem Jeden das Beste zu gönnen, und ihm nach Möglichkeit dazu beförderlich zu seyn, *zweytens* eine auserordentliche Begierde, immer etwas Neues und Wissenswürdiges zu lernen, und *drittens* ein emsiges Bestreben, mich so glücklich als möglich zu machen.

Das erstere hatte die Wirkung, dass ich leicht die Guten von den Bösen unterscheiden lernte. Die letztern haben keinen andern Gedan-

danken, als den, wie sie andern schaden können, sie freuen sich, ihre Nebenmenschen hintergangen zu haben, und rühmen sich solcher Handlungen mit Entzücken. Ich floh diese Gattung von Menschen, suchte den Umgang derer, die mir ähnlich waren, und so kam ich in die Bekanntschaft rechtschaffner Menschen, die für meinen Character wohlthätig ward. Allein nicht alle moralisch gute Menschen haben dabey auch ausgebildeten Verstand; im Gegentheil sind sie nicht selten von der Erkenntniss des Wahren weit entfernt, und voll grosser und mannigfaltiger Vorurtheile: daher kommt es, dass sie durch ihre Unwissenheit Andere unter dem Schein des Guten und Wahren oft mit wichtigen Irrthümern anstecken, die sich nachher nicht leicht ausrotten lassen.

Gegen diese Gefahr schützte mich meine Wissbegierde, die mich mehr zum Lernen und Forschen antrieb, als andre die Ermahnung eines Lehrers, oder die Hofnung auf Gewinn. Sie führte mich in die Bekanntschaft der grösten und weisesten Männer der Vorwelt und unsrer Zeit: sie machte, dass ich nicht so leicht vom rechten Wege abirrte, oder,

wenn es ja geſchah, leicht wieder darauf zurück kehrte. Allein, indem ich mir die Grundſätze Anderer bekannt machte, kam ich in den eigentlichen Kenntniſſen und in der Fertigkeit, ſelbſt etwas Gemeinnützliches zu erfinden, nicht vorwärts, ich erlangte die Geſchicklichkeit nicht, die Erfindungen meiner Vorgänger zu vermehren oder zu erweitern, ich ward ſogar von jedem Verſuche, ſelbſt etwas zu erfinden, zurückgeſchreckt. Wenn wir die Geiſtvollen Werke Andrer anſehen, denken wir ſelten daran, wie viel Mühe ihre Verfertigung, wie viel Zeit ihre Anordnung gekoſtet hat, durch welche Veranlaſſungen die Urheber darauf geriethen, wie klein der erſte Anfang geweſen ſeyn mag, wie die erſten Entwürfe nach und nach bey Laune wieder vorgenommen, ausgebeſſert und allmählig verarbeitet wurden, bis ſie die Stufe der Vollkommenheit erreicht hatten, daſs ſie öffentlich bekannt gemacht werden konnten. Im Gegentheil beym Anblick ſolcher ausgezeichneter Werke ſetzen wir ſtillſchweigend voraus, daſs ihr Urheber alle ſolche gewöhnliche Mittel nicht nöthig gehabt, ſondern ſein Werk auf

der

der Stelle und im ersten Entwurfe so, wie es da ist, niedergeschrieben habe. Dieses Vorurtheil nähren die Autoren selbst: einige unwillkührlich, indem sie des Systems wegen alles so zusammen stellen, als wenn sie es gleich von Anfang so erfunden und geordnet hätten, wobey sie denn Manches, was nicht zu ihrem Gegenstande gehört, nehmlich, die Veranlassungen und Mittel, wodurch sie auf diese Entdeckungen gekommen sind, die Zeit, die sie ihnen gekostet u. d. m. ganz übergehen. Der gröste Theil von Autoren aber thut es absichtlich. Sie rühmen sich dann, allein Urheber aller dieser Entdeckungen zu seyn, und versichern, sie ohne viel Mühe und in kurzer Zeit gemacht zu haben. Noch andre sind listig genung, sich dadurch ein Ansehen zu geben, dass sie die ganz leichten Beweise, wodurch sie eine Wahrheit fanden, nicht mittheilen, sondern mit vieler Mühe schwerere aufsuchen und in ihren Werken darlegen. Daher kommt es, dass man solche Autoren ehrerbietig bewundert, sie für göttliche, und nicht mehr menschliche Genies hält, und dass nun andre, die nur menschliche und gemeine Fähigkeiten in sich finden, an ihrem Vermögen,

 so

so etwas zu leisten, gänzlich verzweifeln, dass sie also, anstatt nach der ersten aller Wissenschaften, die uns das Verborgne offenbart, zu streben, sich vielmehr einen Führer erwählen, und zwar den, welchen sie am meisten bewundern, und für mehr, als einen menschlichen Kopf halten. Diesen ziehen sie dann allen andern vor, und bleiben so sclavisch an seinen Grundsätzen haften, dass sie lieber die Wahrheit selbst aufopfern, als von seiner Lehre ein Haar breit abweichen, oder durch ihren eignen Verstand eine neue Untersuchung wagen.

Am wohlthätigsten war es daher für mich, dass ich, aufmerksam auf die gewöhnlichen Wünsche der Sterblichen, meine Bemühungen darauf richtete, so glücklich zu werden, als es ein Mensch werden kann, dass ich mir also den weisesten Lebensplan entwarf, den ich mir denken konnte, und dabey anfieng, dass ich mich mehr von meiner eignen Neigung, als von Andern, leiten liess. Aber eben hier liegt die gröste Schwierigkeit, auszumachen, welches denn eigentlich der richtige Weg sey. Und wenn das Sprichwort: so viel Köpfe, so viel Meynungen, irgendwo eintrift, so ist es

hier:

hier: man mag entweder auf die unzähligen und oft Himmelweit verschiednen Systeme der Denker, oder auf die Meynungen des grossen Haufens über Gut und Böse, Rücksicht nehmen. Hierzu kommt noch die traurige Erfahrung, dass unter beyden Wenige das wirklich sind, wofür sie sich ausgeben. Diese Betrachtungen machten mir wenig Hofnung, diesen richtigen Weg auszufinden, es schien mir nicht wahrscheinlich, dass unter so viel Tausenden, die alle verschieden denken, ich allein und immer das Beste entdecken würde.

Dennoch liess ich mich nicht abschrecken, sondern stellte Vergleichungen über Vergleichungen an. Ich bemerkte bald, dass nichts schwerer sey, als eine beständige Besonnenheit und Aufmerksamkeit auf sich selbst; da wir uns in einem Zustande steter Veränderung befinden. Da es nun die Menschen nicht in der Gewalt haben, ihren Character und die daraus entspringenden Handlungen eben so leicht, wie ihre Worte, zu ändern: so dürfte man nur immer mehr auf die Handlungen Andrer, als auf ihre Worte aufmerksam seyn, dürfte nur Gelegenheit haben, lange mit ih-

nen umzugehn, und selbst gut seyn, um auch die künstlichsten Täuschungen Anderer mit leichter Mühe zu durchsehen. Damit fieng ich an, in das Wesen der Dinge einzudringen, und sie nicht mehr nach dem äusern Scheine zu beurtheilen, wo sie oft nur glänzendes Elend sind, das heisst, ein grosses Uebel unter dem Scheine eines grossen Guts. Alle Dinge haben zweyerley Gestalten, eine sichtbare und eine unsichtbare, welche beyde von einander ganz verschieden sind. Bey diesen Prüfungen fand ich nicht nur leicht, was denn eigentlich von Andern für wahrhaft Gut und für wahrhaft Böse gehalten wird, wenn sie gleich ganz etwas anders, selbst gegen ihre Ueberzeugung, darüber äusern: sondern ich bemerkte auch, indem ich nun meine Aufmerksamkeit auf mich selbst richtete, zu meiner Freude, dass wir, wenn wir nur nicht mit Fleiss unserm eignen Bewusstseyn widersprechen wollen, von uns selbst besser als von andern lernen können, was uns gut oder nicht gut afficiret, was uns schwer oder leicht ist, was uns Lust oder Unlust macht u. s. w., und dass wir darüber so gewiss seyn können, dass alle Widersprüche Anderer unsre Erfahrung nicht

wan-

wankend zu machen vermögen: so wie wir z. B. am besten wissen, ob uns eine Speise angenehm schmeckt, und Andrer Einwendungen dagegen nicht achten. Diess ist so augenscheinlich, dass man sich nicht genung wundern kann, wie Menschen — nicht über Wahr und Falsch, denn hier giebt es allerdings einige unbekannte Materien — sondern über ihre eigne Vorstellungen vom Leichten und Schweren, vom Angenehmen und Unangenehmen, u. s. w. streiten oder vielmehr zanken können, die doch so deutlich sind, dass wohl Niemand, selbst mit Vorsatz, darinn irren kann. Selbst die Sceptiker, die an Allem zweifelten, und die Lehrmeynung hatten, dass die Dinge vielleicht nicht so an sich wären, wie sie erscheinen, selbst diese konnten, ohne gegen ihr Bewusstseyn zu streiten, schlechterdings nicht leugnen, dass die Dinge ihnen unter gewissen Beschaffenheiten wirklich erschienen, und dass einige dieser Erscheinungen (angenommen, dass alle Dinge nur Erscheinungen für uns sind, aber nicht wirklich so existiren) ihnen Lust, andre Unlust verursachten, und also angenehm oder unangenehm für sie wären. Denn wenn ein

Sceptiker Schläge bekommt, ſo mag er immerhin daran zweifeln, ob es wahr ſey, daſs er ſo unwürdig behandelt wird, er mag ſich allenfalls einbilden, daſs ihm das nur ſo vorkomme: das wird er wenigſtens nicht leugnen können, daſs er Schmerzen fühlt und ſich alſo übel befindet. Dieſes Beyſpiel ſoll nur zeigen, wie ſicher und unbeſtreitbar meine obige Behauptung iſt, daſs man nicht nöthig hat, bey dem Entwurfe eines weiſen Lebensplans zu den Rathſchlägen Andrer ſeine Zuflucht zu nehmen, ſondern am ſicherſten ſein eignes Bewuſstſeyn darüber zu Rathe zieht.

Auf dieſe Art hatte ich einen feſten und ſichern Grund, eine gewiſſe und unbezweifelte Erkenntniſs, worauf ich das Gebäude meiner Glückſeeligkeit, ſoweit das natürliche Licht zulangt, aufführte. Durch mein eignes Bewuſstſeyn gewiſs gemacht, daſs mich einige Dinge gut andre nicht gut afficirten, ſah ich nun auch deutlich, was mir ſchwer oder leicht war, das erſtre nehmlich afficirte mich gut, das letztre nicht gut. Eben ſo unbezweifelt konnte ich nun auch wiſſen (wenn ich anders nicht meinem Bewuſstſeyn wider-

ſpre-

ſprechen wollte) was ich unter mehrern leichten und guten Dingen, als das leichtere und beſſere erfahren hatte: und hieraus erkannte ich denn auch natürlich, welcher von den verſchiednen Wegen, die ich betreten hatte, der beſſere war, derjenige nehmlich, der mich am beſten afficirt hatte. Einzelne Beobachtungen ſagten mir daſſelbe. Ich kenne kein gröſſeres Hinderniſs der Glückſeeligkeit, als Leidenſchaften: denn dieſe überwältigen ſelbſt die ſtärkſten und tugendhafteſten Menſchen oft ſo ſehr, daſs ſie mit Recht klagen können:

> Ich weiſs und billige, was Gut iſt, aber
> ich thue doch das Böſe.

Ich habe ferner kein beſſeres Beförderungsmittel der menſchlichen Glückſeeligkeit gefunden, als die Entdeckung unbekannter Wahrheiten und eine zweckmäſſige Auswahl derſelben. Alles Gute, was wir jetzt haben, war uns einſt unbekannt, und wir verdanken es alſo denen, die es zuerſt entdeckt haben. Endlich weiſs ich nichts, was zur Erhaltung unſerer Glückſeeligkeit mehr beytragen kann, als Geſundheit, und Freyheit von

ängſt-

ängſtlichen Sorgen: die Grundlage aller andern Güther des Lebens. Alle dieſe jetzt genannten Puncte kamen nun bey dem Wege, den ich eingeſchlagen hatte, vorzüglich in Betracht; ich fand, daſs ich auf demſelben am leichteſten meine Leidenſchaften überwinden, am ſchnellſten unbekannte Wahrheiten entdecken, und alles, was vom Glück abhängig iſt, Geſundheit, Sicherheit vor Feinden, Neidern u. d. am beſten in meine Gewalt bekommen konnte: das alles, fand ich bey ernſtem Nachdenken, war mir auf dieſem Wege leichter, als auf irgend einem andern, den ich kannte; und ſo durfte ich keinen Augenblick zweifeln, den beſten unter allen betreten zu haben.

Es iſt keine Gefahr, ſich hierinn zu täuſchen, wenn man nur nicht glaubt, daſs das, was uns ſo ſcheint, auch andern eben ſo ſcheinen müſſe: denn, was mir leicht, angenehm, gut ſcheint, das kann vielleicht einem andern ſchwer, unangenehm, nicht gut vorkommen. Die Menſchen vermengen oft die Natur Andrer mit der ihrigen, und wundern ſich dann, wie Andern etwas gefallen könne, was ihnen miſsfällt: ja ſie gehen ſo weit,

weit, ſich feſt einzubilden, daſs es andern nicht wirklich gefalle, ſondern daſs dieſe aus Sonderbarkeit oder Eigenſinn, um ihre Behauptung durchzuſetzen, ein ſolches Wohlgefallen nur vorgeben. Allein ſie würden bald die Nichtigkeit dieſer Einbildung erkennen, wenn ſie beobachtet hätten, daſs Niemand von freyen Stücken ſich mit etwas Unangenehmen befaſst, und daſs Niemand etwas ſucht oder billigt, was ihn nicht gut afficirt.

Ein zweytes Mittel, ſich gegen allen Irrthum zu ſichern, iſt die Behutſamkeit, das Erkannte nicht mit dem noch nicht Erkannten zu verwechſeln, und mithin nicht dem Letztern beyzulegen, was nur vom Erſtern gilt. Das würde z. B. geſchehen, wenn wir eine Sache, die uns unter den erkannten als die leichteſte und beſte und angenehmſte vorgekommen iſt, für die abſolut leichteſte, beſte und angenehmſte unter allen, alſo auch den noch unerkannten, erklären wollten. Wir haben noch nicht alle kennen gelernt, und dürfen alſo auch nicht von allen ſprechen. Eben hierinn haben ſehr viele gefehlt: kein Wunder daher, wenn ſie auf fremde Entdeckungen wenig achteten, wenn ſie, in der

Vor-

Vorausſetzung, daſs ſie den beſten unter allen Wegen ſchon eingeſchlagen hätten, und mithin ein beſſerer unmöglich zu finden ſey, Andrer Ideen überſahen, und ſich auf die Art den Zugang zu immer gröſſerer Vollkommenheit ſelbſt verſchloſſen.

Doch damit es nicht das Anſehen habe, als ob ich einen Fehler, den ich an Andern tadle, ſelbſt begienge, das heiſst, Dinge, die nur für mich paſſen, Andern aufdringen wollte: ſo werde ich in der Folge zeigen und mit deutlichen Erfahrungen erweiſen, daſs dieſer mein Weg zur Glückſeeligkeit auch für Andre der richtigſte ſey. Ich werde mit Gewiſsheit ſagen können, daſs Andre hierüber mir mir einſtimmig denken, oder ich müſte nicht mit Ueberzeugung behaupten dürfen, eine Speiſe, die ſich der oder jener, auch wenn ſie ihm noch ſo ſchädlich wäre, nicht verſagen kann, ſchmecke ihm gut. Doch verſichre ich heilig, daſs ich auf Niemanden deshalb zürne, wenn er etwa glaubt, mein Weg ſey nicht der beſte: (darüber müſſen andre urtheilen) ich kann auch nicht verlangen, daſs man ihn dafür halten ſoll, denn ich habe ſelbſt noch nicht alle erdenkliche Wege kennen

nen gelernt. Ich gebe ihn nur als den besten unter denen, die ich versucht habe, und ich muss zugleich die Erinnerung voranschicken, dass ich mir darum nicht der Weiseste dünke, weil ich Andern guten Rath gebe: denn alles, was ich hier sagen werde, ist so klar und verständlich, dass jeder und selbst ein noch unwissenderer Mensch, als ich, es eben so gut hätte beobachten können. Wenn unter unzähligen Abwegen nur Ein Weg zu einem gewissen Ziele führt, so wird es schwer, Verirrungen zu vermeiden: indessen kann doch vielleicht unter allen Wanderern gerade einer zufällig den richtigen treffen, ohne darum ein besserer Kopf zu seyn, als die Uebrigen. Ich fahre fort, zu zeigen, wie ich von diesem festen Grunde der Wahrheit Mehreres mit gleicher Gewissheit ableitete.

Indem ich nun über die Gewissheit alles dessen nachdachte, meine eignen Empfindungen beobachtete, und aufmerksam auf alles, was einen guten oder üblen Eindruck auf mich machte, alle Vergnügungen, deren ich fähig wäre, untersuchte, um die grösten und dauerndsten auszuheben, kamen mir zuerst die sinnlichen Vergnügungen entgegen.

Diese

Diese machen uns das Leben sehr angenehm: worinn gewiss jeder einstimmen wird. Der grosse Hause ergiebt sich ihnen so ganz, dass er auf andre gründlichere Freuden gar nicht achtet: kein Wunder, wenn er sie für die grösten unter allen hält. Aber vielleicht täuschen sich Diejenigen noch mehr, welche glauben, dass eine Sache, die ihnen anfänglich Vergnügen gewährt, ihnen desto grösseres Vergnügen geben müsse, je öftrer sie dieselbe genüssen: da doch die Natur dieser Freuden einer solchen Meynung durchaus entgegen ist. Denn nur der seltne Genuss macht sie angenehm. Speise und Trank z. B. sind uns nur dann angenehm, wenn wir hungern und dursten, sie erregen Eckel, wenn wir schon gesättigt sind und sie ohne Appetit zu uns nehmen müssen. Das schönste Schauspiel würde uns zum Ueberdruss werden, wenn es nicht in Acte eingetheilt wäre, oder auch, wenn wir es zu oft sähen. Daher kommt es, dass diejenigen, welche prächtige Palläste bewohnen, oder herrliche Gärten besitzen, wegen des beständigen Gebrauchs bey weitem so viel Vergnügen nicht daran finden, wie andre, die sie bloss ein-

mahl

mahl befehen, zumahl wenn fie fie felten oder gar noch nicht gefehen haben. Romane amüfiren nur, wenn man fie einmahl liefst, oder nach langer Zeit einmahl wieder liefst. Manche fehen zwar diefen Irrthum ein, aber fie fuchen fich durch Mannigfaltigkeit und Neuheit in den Vergnügungen gegen Ueberdrufs zu verwahren. Allein fie können ihren Zweck nie erreichen: denn es ift unmöglich, Alles fo in feiner Gewalt zu haben, dafs man ein Vergnügen, deffen man überdrüffig ift, fogleich nach Gefallen mit einem andern vertaufchen kann, zumahl da unfre Freuden oft mit vieler Bitterkeit gemifcht find. Ich behaupte, fo feltfam es klingen mag, dafs die Vergnügungen um fo angenehmer find, je feltner wir fie genüffen, und am angenehmften, wenn wir ihnen Widerftand thun. Die Erfahrung lehrt es. Speife und Trank fchmecken beffer, wenn wir unfern Appetit nicht fogleich befriedigen, fondern ihn bis aufs Aeuferfte kommen laffen. Um alfo die finnlichen Vergnügungen im höchften Grade zu genüffen, mufs man fie felten genüffen, mufs beym Genuffe alles, was die Begierde verftärken und reitzen kann, benutzen, mufs dabey gegen feine Neigungen

kämpfen, und sie dem Körper nicht eher zu befriedigen verstatten, als bis sie durch Kampf und Widerstand aufs Höchste getrieben sind.

Aber indem wir unsern Empfindungen nachhängen, und körperliche Vergnügungen genüssen, wird uns das Angenehmste oft sehr schädlich, wie es den Thieren widerfährt, wenn sie der guten Speisen zu viel genüssen. Und weil uns daraus unangenehme Empfindungen erwachsen, sobald wir es inne werden, so suchen wir uns von diesem Ungemach nach Möglichkeit zu befreyen. Wie glücklich wären wir, wenn alles, was uns Unlust und Schmerz verursacht, schädlich, und im Gegentheil alles, was Lust und Vergnügen hervorbringt, immer nützlich wäre: dann würden wir nicht so viel Neigung zum Bösen haben, und das Gute und Unschädliche aus eignem Triebe suchen. Indem ich nun die höchsten und dauerndsten Vergnügungen mit Emsigkeit aufsuchte, und diejenigen vermied, die nach dem Genusse Unlust geben: bemerkte ich, daſs das höchste Vergnügen uns dann zu Theil wird, wenn wir einem Genusse, der zwar sehr angenehm ist, aber auch bisweilen, Zeuge der Vernunft und Erfahrung, schädlich wird,

fest

fest widerstehen und die Neigungen, die uns zum Gegentheil versuchen, überwinden.

Dieses Vergnügen ist grösser, als die sinnlichen alle: wie die Beyspiele derer beweissen, welche der Welt und den sinnlichen Freuden entsagen und sich ein strenges und freudenloses Leben erwählen. Diese können die innern Freuden, die sie genüssen, nicht genug beschreiben und erheben; wie ihre Schriften bezeugen. Noch kräftiger beweisen es die, welche Martern aller Arten ausstanden, und mitten in der Flamme Zeichen ihrer innern Freude gaben, in einem Zustande, wo keine Verstellung Statt findet. Allein hier können wir in grosse Irrthümer fallen, wenn unsre Vernunft nicht gehörig gebildet ist. Wir sind Menschen, also unzähligen Irrthümern unterworfen, und halten daher oft etwas für gut, was uns äuserst schädlich ist. So gewiss es also ist, dass der Sieg über böse Neigungen ein grosses Vergnügen giebt: so wenig ist doch ein solches Vergnügen, eine solche Seelenruhe, so gross sie seyn mag, ein ganz sicherer Beweiss von der Güte unsrer Handlungen. Denn wir empfinden ein gleiches Vergnügen, wenn wir in einem entgegenge-

ſetzten Falle, von falſchen, aber uns wahr ſcheinenden, Vorſtellungen geleitet, entgegengeſetzte Neigungen überwinden, die an ſich gut ſind, uns aber böſe ſcheinen. Die Geſchichte enthält Beyſpiele genung von Menſchen, die eben ſo ſtandhaft und mit der gröſten Gemüthsruhe die heftigſten Martern für eine ſchlechte Sache erduldeten. Und wenn ſich dann mit der Zeit unſre Einſicht aufhellt, und wir die Falſchheit und Schädlichkeit deſſen, was wir einſt für wahr hielten, erkennen, dann entſteht Reue und Selbſtvorwurf, die Quelle der bitterſten Leiden.

Um mich nun gegen ſolche Folgen zu verwahren, und allein das Nützliche, d. h. alles was mein Weſen erhält und zu meiner Erhaltung beyträgt, zu ſuchen, alles Schädliche im Gegentheil zu vermeiden, und ſo eine dauernde und ununterbrochne Glückſeeligkeit, ſo weit ſie es auf Erden ſeyn kann, zu finden; beſchloſs ich, meinen Verſtand auszubilden, und durch deſſen Hülfe das wahrhaft Nützliche von dem bloſs ſcheinbar Nützlichen zu unterſcheiden.

Bey dieſer Beſchäftigung genoſs ich das höchſte und reinſte Vergnügen, deſſen ein Menſch

fähig ist, das Vergnügen, welches aus dem Besitze der Wahrheit entspringt, und womit ich kein andres zu vergleichen weiss. Das werden alle zugeben, die jemahls eine Kenntniss vieler und wichtiger Wahrheiten erlangt haben: besonders aber die, welche so weit gekommen sind, Wahrheit durch sich selbst zu finden: gewiss haben sie es erfahren, welche Freude es ihnen machte, wenn sie neue Erfindungen gemacht, oder einzelne nützliche Wahrheiten entdeckt hatten. Es hat Leute gegeben, die sich durch keine Ueberredungsgründe von dem Uebermaass sinnlicher Freuden zurückhalten liessen, die aber, sobald sie die Freuden der Wahrheit gekostet hatten, sogleich alle Vergnügungen des grossen Haufens für Nichts erklärten, alles andre vergassen, und sich Speise, Trank, Schlaf und alle übrigen sinnlichen Freuden versagten, um desto freyer der Untersuchung der Wahrheit leben zu können. Ja es hat Leute gegeben, die sich sehr leicht und ohne Mühe Ehrenstellen, Reichthum, und andre Freuden der Welt (die Götzen der Sterblichen) hätten verschaffen können, und dem allen freywillig entsagten, weil sie fürchteten, es möchte ihnen in der

Unterſuchung der Wahrheit hinderlich ſeyn. Das iſt kein Wunder: denn wer gröſſere Freuden gekoſtet hat, läſst gern die kleinern fahren.

Bey allen übrigen Vergnügungen können wir getäuſcht werden: hier niemahls. Denn aus Wahrheit flieſst nichts als Wahrheit, und alle Folgen derſelben ſind alſo nothwendige und unbeſtreitbare Wahrheit. Auch dürfen wir nie beſorgen, daſs wir eine ſo feſtgegründete Ueberzeugung jemahls werden ändern müſſen, oder daſs künftig einmahl irgend ein Richter unſre Erſindungen für falſch erklärt, unſre Irrthümer aufdeckt und unſer Andenken vertilgt. Das Wahre kann, wie die Mathematiker wiſſen, nie Falſch werden. Nur müſſen wir darauf ſehen, daſs wir Alles nicht aus Wahrſcheinlichkeiten, ſondern aus ſolchen Gründen ableiten, die einem jeden augenſcheinlich und von dem geringſten Verdachte der Falſchheit frey ſind. Wie wäre es ſonſt möglich, daſs wir heute noch Lehrſätze haben, die vor zweytauſend Jahren erfunden worden ſind, und die auf den erſten Anblick zwar unglaublich ſchienen, aber dennoch ſo gewiſs ſind, daſs ſie bis auf dieſen

ſen Tag noch von Niemandem widerlegt werden konnten, und auch wohl inskünftige ſelbſt von den ſcharfſinnigſten Denkern nie werden als falſch erwieſen werden. Wahrheit allein iſt unveränderlich, ſie allein kann ihren Freunden Güther verſchaffen, die nie vergehen oder ſich ändern, ſie allein kann uns Freuden geben, die von Dauer ſind und ſich nie in Leid verkehren. Doch um allen Irrthum gänzlich zu vermeiden, wird es nothwendig ſeyn, daſs wir uns bey Unterſuchung der Wahrheit keinen andern Zweck, als das Vergnügen, welches ſie verſchafft, vorſetzen, und daſs wir alle Begierde nach Ruhm und Lob bey unſern Zeitgenoſſen oder der Nachwelt unterdrücken. Dieſe Begierde verurſacht Unruhe und ängſtliche Sorgen. Manche Entdeckungen ſcheinen Anfänglich nicht ſo nützlich, wie ſie nachher in der Anwendung ſich bewähren, und der Ehrgeitzige hat alſo nichts als unangenehme Empfindungen, wenn man den Nutzen ſeiner Erfindung nicht ſogleich anerkennt, er glaubt nun die geſuchte Ehre bey Andern nicht zu erlangen. Am unangenehmſten muſs es dem Ehrgeitzigen ſeyn, wenn er bey ſeinen Unterſu-

terſuchungen auf nützliche Entdeckungen kommt, die aber ſchon längſt von Andern bekannt gemacht worden ſind, ſo daſs ihm alſo der Ruhm, nach welchem er ſtrebt, ſchon voraus entriſſen iſt. Hat der Ehrgeitzige ferner Nebenbuhler um ſich, die mehr Genie oder beſſere Gelegenheit haben, ſo wird er ſich bemühen, ihnen heimlich entgegen zu arbeiten. Und wenn er ihre treflichen Geiſteswerke ſieht, oder loben hört, ſo erwacht in ihm der quälendſte Neid, und eine grämliche Unzufriedenheit mit ſich, daſs er das nicht ſelbſt entdeckt habe. Im Gegentheil, wer die Wahrheit bloſs um des daraus entſpringenden Vergnügens willen ſucht, der findet ſelbſt in dieſen Dingen Stoff zum Vergnügen. Er hat hier noch mehr Gründe, den Ruhm zu verachten, theils weil er ſich und ſeine Kräfte beſſer, als andre, kennt, und ſich folglich von Andern immer entweder zu ſehr oder zu wenig geſchätzt finden müſte: theils, weil er ſich Gönner und Neider zuziehen würde, die ihm Zeit rauben und in dem Genuſſe ſeines Vergnügens ſtöhren. Und wenn der Nutzen ſeiner Entdeckungen auch nicht ſogleich anerkannt wird, ſo genügt ihm

die

die Freude, die sie ihm machen. Er weiſs, daſs es nichts Nützlicheres giebt, als diese seine Fertigkeit, immer etwas Neues zu entdecken, eine unversiegende Quelle der wohlthätigsten Werke. Man muſs auch nicht glauben, daſs die Urheber nützlicher Erfindungen gleich Anfangs darauf geriethen: sie haben oft viel Unnützes vorher durchversucht. Und was das Zusammentreffen mit Andern anlangt: so muſs es ihm Freude seyn, Dinge entdeckt zu haben, die schon von den gröſsten Männern zu ihrem Ruhme bekannt gemacht worden sind. Da ferner noch unzählig Vieles zu entdecken ist, und er unmöglich allein im Stande seyn kann, das alles aus der Dunkelheit hervorzuholen, so wird es ihn freuen, daſs es Mehrere giebt, die zu diesem Geschäfte Fähigkeit besitzen, er wird an Allem, was Andre gefunden haben, oder noch finden werden, den freudigsten Antheil nehmen. Und wenn er es für Pflicht hält, Andern nützlich zu seyn, so wird er diese Pflicht vorzüglich dann ausüben, wenn sich Gelegenheit zeigt, andern Erfindern zu dienen: indem er andern dient, dient er sich selbst, so wie hinwiederum die vernünftigen Wahrheitsforscher, wenn sie auch durch-

aus keine andere Absicht hätten, als sich selbst nützlich zu werden, doch eben dadurch auch Andern nützen würden. Beydes fällt hier zusammen, und keins ist ohne das andre. Aus dieser Gesinnung würde wahrer Seelen-Adel entspringen: da wir im Gegentheil, wenn wir bloss unsern Vortheil auf den Antrieb unsrer Leidenschaften, und neben der Wahrheit auch noch Ehre bey der Welt und dergleichen Zwecke suchen, andern durchaus schädlich werden. Der ächte Wahrheitsfreund wird endlich auch Andre wegen ihrer Entdeckungen nicht beneiden, denn sie machen ihm ein Vergnügen, welches er sonst entbehrt hätte, und können ihm zu andern wichtigern Entdeckungen behülflich seyn. Wenn man alles, was ich hier gesagt habe, wohl überlegt, so kann man keinen Augenblick daran zweifeln, dass der Weise unendlich glücklicher ist, als der Unwissende. Unwissende erlangen nie eine feste Ruhe der Seele. Einmahl, weil sie beynahe immer nur auf das allein merken, was ihnen fehlt: da sie nun dieses für so wichtig halten; ob es gleich gemeiniglich nur vergängliches Gut ist, und da ihnen natürlich in jeder Lage des Lebens

bens immer etwas fehlen muſs, ſo finden ſie häufig Veranlaſſung zur Unluſt. Zweytens aber ſehen ſie nie oder ſelten auf das, was ſie wirklich haben, und weil ſie den Werth davon nicht kennen, ſo iſt ihre etwanige Freude darüber kindiſch und thöricht. Sie ſind alſo in beyden Fällen, wenn ſie etwas haben, oder nicht haben, niemahls wahrhaſt frölich. Der Weiſe hingegen achtet nicht auf das, was er nicht hat: denn er weiſs, daſs dieſs bey einem endlichen Weſen, auf welcher Stuſe der Vollkommenheit es ſtehen mag, nicht anders ſeyn kann. Noch viel weniger wird er ſich darüber betrüben, denn er weiſs, daſs es eben ſo thöricht wäre, als wenn er ſich *darüber* betrüben wollte, daſs die drey Winkel in einem Triangel nur zweyen, und nicht vielmehr drey rechten Winkeln gleich ſind. Er richtet ſeine Gedanken auf das Gute und auf den Werth des Guten, welches er beſitzt. Eine Betrachtung, die die reinſte Frölichkeit in ihm wirken muſs. Denn er findet hier

Erſtens, daſs der Weiſe einen viel freyern Geiſt, und unermeſslich viel Kraſt vor dem Unwiſſenden voraus hat: ſowohl wegen ſei-

seiner grössern Einsichten, als auch wegen der unzähligen Hindernisse und Vorurtheile, von denen er, als ein Weiser, frey ist, und die bey Andern allen Fortschritt in der Erkenntniss der Wahrheit und alle Wirksamkeit hindern: da er hingegen unzählige Entdeckungen machen kann, die Andre nur bewundern, nicht nachmachen können. Dazu kommt, dass er seine Versuche so einzurichten versteht, wie sie gemeinnützig werden können, statt dass Andre mit grossem Aufwand von Zeit und Kosten ganz unnütze Dinge probiren, wenn sie nicht etwa das Glück haben, wie jener Hahn, eine Perle zu finden. Der Weise wird seine Leidenschaften leichter überwinden und sich eine grössere Ruhe der Seele erwerben, da Leidenschaften immer aus falschen Voraussetzungen oder Vorurtheilen entstehen, und er sichs zum Geschäft macht, diese aufzusuchen und zu verdrängen. Und wenn auch andre sich bemühen, ihre Leidenschaften zu besiegen; so ist doch der Weg, den sie gehen, sehr mühsam, und, was das Schlimmste ist, immer ungewiss. Denn durch die Mittel, welche auf der Furcht vor Strafe, oder auf der Hofnung einer Belohnung beru-

hen,

hen, wird die wahre Urſache der Leidenſchaften nicht weggeſchaft: und da dieſes nicht geſchieht, ſo iſt es kein Wunder, wenn ſie bey Gelegenheit von jedem neüen Strome fortgeriſſen und verſchlungen werden. Der Weg hingegen, den der Weiſe einſchlägt, iſt ungleich vorzüglicher; er iſt leichter, denn der Weiſe kennt die wahre Quelle der Leidenſchaften und verſtopſt ſie; er iſt ſichrer, denn wenn einmahl die Wurzel derſelben herausgeriſſen iſt, ſo darf man nicht ſo ſehr beſorgen, daſs ſie bey der erſten beſten Gelegenheit wieder ausbrechen werden. Endlich der Weiſe kann ſich wegen ſeiner gröſſern Einſicht weit leichter Geſundheit und Seelenruhe verſchaffen, als andre, die durch ihre Handlungen beweiſen, daſs Thoren keine gröſſere Strafe haben können, als ihre Thorheit, ſo wie jene hingegen durch die That erkennen, daſs der Weiſe keinen beſſern Troſt habe, als die Weisheit.

Zweytens wird er inne werden, daſs der Weiſe weniger Leiden hat, d. h. frey von unzähligen Wünſchen, Sorgen und Bekümmerniſſen iſt, womit ſich andre aus Unwiſſenheit oder aus Vorurtheilen über das Vergangne,

gangne, Gegenwärtige und Künftige quälen. Was die Menschen am meisten beunruhigt und martert, ist gemeiniglich nur eingebildetes Uebel. Vieles, was uns in der Nacht schreckte, verwandelt der Tag in Lachen. Und wem nun das Vermögen zu Theil geworden ist, sein Gemüth von der Qual eitler Sorgen zu befreyen, wer das mit den gewöhnlichen Vorfällen des Lebens vergleicht, der wird erkennen, wie groſs diese Glückseeligkeit ist. Seine Gedanken werden gewiſs dem gleichen, was Lucrez im Anfange des zweyten Buchs sagt:

Angenehm ists, vom Ufer herab die brausenden Wellen
Und die Noth und Gefahr des ringenden Schiffers zu sehen,
Nicht, als freuten wir uns, wenn Andere neben uns leiden:
Aber, ein Uebel zu sehn, von dem wir selber befreyt sind,
Giebt uns frohes Gefühl u. s. w.

Drittens wird er finden, daſs der Weise mehr Freuden, d. h. das Vermögen hat, tausend Freuden, die andern unbekannt bleiben, auch bey dem einsamsten Leben, in sich

ſich zu erwecken, Freuden, die uns nie, wie etwa die ſinnlichen, zum Ueberdruſs werden, die mit jeder neuen wichtigen Wahrheit zunehmen, und die er haben kann, ſo oft er überlegt, wie wichtig das iſt, was er weiſs, und wie wenige dazu gelangen. Er hat hier nicht nöthig, ſeinen Neigungen zu widerſtehen, eine groſſe Schwierigkeit bey moraliſchen Handlungen: ja er kann einer ſo edeln Neigung nicht genung nachhängen, weil alles, was zum Guten ſtrebt, um ſo beſſer, je eifriger, iſt, und weil die Freuden, die daraus flieſſen, ſo ächt ſind, daſs man kein Uebermaaſs fürchten, keine traurige Stöhrung, keinen Eckel beſorgen darf. Wir können nichts Beſſeres, nichts Edleres thun, als uns mit der Erforſchung der Wahrheit beſchäftigen, und eine ſo vortrefliche Beſchäftigung muſs die reinſten Freuden gewähren. Wir lernen ja Wahrheiten, die uns in den Finſterniſſen des Lebens, wo es ſo ſchwer iſt, ſicher einherzugehen, wie die hellſten Fackeln vorleuchten: Wahrheiten, ohne deren Erkenntniſs Andre ſo unſicher gehen, daſs ihre Handlungen, wenn ſie ihnen auch noch ſo gut ſcheinen, dem

Weiſen

Weisen nur wie die schwankenden Schritte eines Tappenden oder Betrunknen vorkommen. Eine gebildete Vernunft macht endlich auch, dass wir die Freuden der Sinnlichkeit und der Tugend besser, als es sonst geschieht, empfinden, dass sie nie in Leid verkehrt werden, und zur Ruhe unserer Seele beytragen. Eine gebildete Vernunft giebt uns Regeln an die Hand, wie wir alle Freuden — der Sinnlichkeit, Tugend und Wahrheit — genüssen sollen, ohne dass sie uns schaden; sie lehrt uns nehmlich, dieselben nur in so weit zu genüssen, als sie unsere Fortschritte in der Erkenntniss der Wahrheit befördern, und davon abzustehen, wenn sie der Ausbildung unsers Geistes schaden. Alle diese Betrachtungen überzeugen uns, dass nur aus der Erkenntniss der Wahrheit die wahre Tugend und aus dieser die vollkommne Ruhe der Seele entspringt, welche die Welt nicht kennt: oder, dass diese drey, Weisheit, Tugend und Seelenruhe in einem Menschen nur beysammen und ungetrennt Statt finden, und dass in diesen drey Stücken zusammen, das höchste Gut besteht, was uns in diesem Leben auf dem natürlichen Wege

zu Theil werden kann. Wenn ich nun dieses Alles genau prüfe, so kann ich mir nichts denken, was uns mehr antreiben könnte, nach dem Besitze dieser ächten und von uns abhängenden Güther zu streben, nichts, was uns leichter und schneller dazu verhelfen könnte, als der Weg, auf dem wir alles Unangenehme von uns entfernen, und so nützliche Freuden erlangen können.

Genung, um zu zeigen, wie und auf welche Art ich die vornehmsten Gattungen von Freuden beobachtet, ihren Missbrauch bemerkt, und ihren richtigen Gebrauch bestimmt habe, so dass ich leicht und ohne zu irren beurtheilen konnte, was mir unter allen das gröste und dauerndste Vergnügen gemacht habe, und dass ich folglich behaupten kann: der beste Weg, den man in diesem Leben gehen kann, sey der Weg der eignen Entdeckung der Wahrheit.

Zweyter Theil.

Beantwortung der Frage: Wie finden wir Wahrheit?

Aber wie gelangen wir in den Besitz der Wahrheit? Es muſs eine Wiſſenſchaft geben, die uns dazu verhilft; dieſe Wiſſenſchaft wird die allgemeinſte und erſte, die Quelle aller übrigen, der Weg zu allen ſeyn: von ihr wird erſt der Werth der übrigen beſtimmt: ſie ſetzt uns in den Stand, unveränderliche, ewige Güther zu erlangen: ſie erhebt uns über die Menſchlichkeit und bringt uns in eine Gemeinſchaft mit Gott, der Quelle aller Wahrheit.

Die Philoſophen von gemeinem Schlage kennen und lehren ſie nicht. Der Verfaſſer fand ſie in der Mathematik vorgezeichnet, es iſt die Erfindungskunſt, die Algebra der Philoſophie.

Er-

Erster Abschnitt.

Princip der menschlichen Gewissheit, Criterium der Wahrheit.

Unser Bewusstseyn sagt uns: dass wir einiges begreifen, einiges nicht begreifen. Dass das Ganze grösser sey, als seine Theile, begreifen wir; aber dass das Ganze kleiner sey, als seine Theile, begreifen wir nicht. Jenes erklären wir für wahr, dieses für falsch. Jenes muss also begreiflich, dieses unbegreiflich seyn; jenes bejahen, dieses verneinen wir.

Der Satz: *Einiges ist begreiflich, einiges unbegreiflich*, ist der Grundsatz der menschlichen Gewisheit. In ihm sind alle die Principien, welche von Andern aufgestellt worden, enthalten. Denn was heisst z. B. der Satz: Aus Nichts wird Nichts, anders, als: aus etwas Unbegreiflichem kann etwas Unbegreifliches nicht hergeleitet werden? Oder wenn man sagt: Es ist unmöglich, dass etwas zugleich sey und nicht sey, so sagt man im Grunde: Eine Sache kann nicht zugleich begreiflich und unbegreiflich seyn.

Aus

Aus dem angegebnen Satze folgt nothwendig, dafs wir ein Vermögen haben, etwas zu begreifen, und das Gegentheil davon nicht zu begreifen. Diefes Vermögen nennen wir *Verftand.* Alle vernünftige Menfchen haben ein folches Vermögen: denn alles, was bewiefen werden foll, wird entweder auf etwas Erkanntes oder Begreifliches, oder auf etwas Unmögliches oder Unbegreifliches zurückgeführt. Und da nun alle Menfchen durch Beweife überzeugt werden, fo müffen alle Menfchen ein folches Vermögen haben. Aufer dem Verftande aber giebt es noch andere Erkenntnisvermögen. Wir bekommen Vorftellungen, durch die äufern Sinne, und auch durch die innern, im letztern Falle, ohne dafs ein äuferes Obiect gegeben ift. Alles das faffen wir unter der *Einbildungskraft* zufammen. Der Verftand hängt mehr von uns ab, durch den *Verftand begreifen* wir, die *Einbildungskraft* läfst uns blos *wahrnehmen:* der Verftand ift *thätig*, die Einbildungskraft *leidend.*

Um alle Irrung zu vermeiden, mufs man unterfcheiden zwifchen *etwas begreifen* und fich *von etwas einen Begriff machen:* das

erftre

heiſst, *zwey Begriffe verbinden.* Was ich nicht begreifen kann, das kann ich mir auch nicht vorſtellen (einbilden) z. B. daſs das Ganze kleiner ſey, als ſeine Theile. Aber was ich mir vorſtelle (einbilde, durch die Einbildungskraft wahrnehme) das kann ich begreifen, aber von einigem kann ich mir keinen Begriff machen, z. B. von der rothen Farbe. Daher kommt es, daſs alles Unbegreifliche ſtärker auf uns wirkt, weil wir es weder begreifen noch auch uns einbilden können, und daſs z. B. Beweiſe ad abſurdum mehr ausrichten, als oſtenſive. Wir haben uns dabey ſehr zu hüten, daſs wir nicht glauben, etwas zu begreifen, was wir uns eigentlich nur einbilden.

Aber woran erkenne ich, daſs ich wirklich etwas begriffen habe? Vorausgeſetzt, daſs alle Menſchen gleichen Verſtand haben, wie oben bewieſen iſt, ſo muſs ich alles, was ich begreifen kann, auch andern verſtändigen Menſchen begreiflich machen können, und, was mir unbegreiflich iſt, muſs es auch Andern ſeyn. Das beweiſen die mathematiſchen Demonſtrationen. Im Gegentheil aber iſt es ausgemacht, daſs die Einbildungskraft nicht bey allen Menſchen gleich ſey, und daſs wir

alſo unſre Wahrnehmungen nicht immer andern mittheilen können. Wie könnten wir z. B. dem Blinden Vorſtellungen von Farben beybringen? Hieraus flieſst folgende Regel:

Wenn mir etwas bekannt iſt, was dem andern unbekannt iſt, und ich finde, daſs ich in ihm dieſelbe Erkenntniſs, die ich davon habe, und ſo vollkommen, wie ich ſie habe, durch bloſſe Worte hervorbringen kann: ſo kann ich gewiſs ſeyn, daſs ich die Sache mir nicht blos einbilde, ſondern ſie begreife.

Wenn das nicht möglich iſt: ſo kann ich ſicher ſeyn, daſs ich die Sache nicht begreife, ſondern ſie mir nur einbilde.

Wenn ich endlich finde, daſs ich dem Andern nur Einiges von meiner Erkenntniſs mittheilen kann, Einiges aber nicht: ſo kann ich daraus ſchlieſſen, daſs ich nur jenes begreife, dieſes aber mir einbilde.

Wer z. E. noch kein Feuer geſehen, und deſſen Wirkung erfahren hat, dem kann ich mit allen möglichen Worten keine Kenntniſs davon beybringen: eben weil Feuer kein

Gegen-

Gegenſtand des Verſtandes, ſondern der Einbildungskraft iſt.

Alle Einwendungen, die man gegen das aufgeſtellte Princip der Gewiſsheit machen könnte, kommen auf folgende vier Hauptpuncte hinaus.

1. Dieſes Princip, wäre es auch noch ſo gewiſs, iſt doch von keinem Nutzen bey Erforſchung der Wahrheit.
2. Es iſt nicht das ächte Princip.
3. Es iſt nicht unbezweifelt gewiſs.
4. Andre haben beſſre Principien aufgeſtellt.

1. *Dieſes Princip iſt ohne Nutzen bey Unterſuchung der Wahrheit:* denn alles, was daraus abgeleitet wird, kann ja vielleicht nur in unſern Vorſtellungen, nicht aber an ſich wahr ſeyn.

Zugegeben, daſs nach der Meynung der Sceptiker alle Dinge nur Schein ſind: ſo gilt das Princip doch, um den dauernden Schein vom nicht dauernden zu unterſcheiden, und der Nutzen deſſelben iſt in dieſem Falle eben ſo groſs.

Ueberhaupt aber gehört die Frage: ob die Wahrheit in meiner Vorſtellung auch der

Wahrheit der Gegenstände an sich entspreche, nicht in die erste Philosophie. Sie gehört dahin, wo wir die Natur des Verstandes a priori untersuchen. Sie ist hier nicht nothwendig. Denn da mich mein Bewußstseyn lehrt, daſs ich einiges begreife, einiges nicht: so kann ich auf dieses Factum ungestöhrt fortbauen, ohne daſs ich zu wissen brauche, wie die Dinge an sich beschaffen sind. Ich habe eine Hand, und kann sie eben so gut brauchen, ohne ihren innern Bau zu kennen, wie der beste Anatom, der diesen Bau kennt.

2. *Es ist nicht das ächte Princip.* Denn wenn das Kriterium des Wahren und Falschen im Begreiflichen und Unbegreiflichen läge, so würden doch die scharfsinnigsten und Geistreichsten Denker nicht so grosse Irrthümer gehegt haben. Solche Männer müssen doch wohl begriffen haben, besonders einfache Ideen, wie die Principien selbst sind. Aber wie uneinig sind sie alle unter einander!

Antwort: Nicht alle Irrthümer, die wir in Andrer Schriften finden, gehören auf die Rechnung der Verfasser, die meisten sind in unserm eignen Kopfe. Wir lesen oft nur, um zu tadeln und zu widerlegen, oder wir lesen

ſen zu flüchtig, oder wir ſchieben den Worten des Verfaſſers unſre Begriffe unter. Auch ſind die Irrthümer groſſer Männer niemahls ſo groſs und abgeſchmackt, wie ſie Manchem ſcheinen, und in jedem Falle vernünftiger, als die Ideen des groſſen Haufens. Die Uneinigkeit unter den Denkern iſt auch bey weitem ſo groſs nicht, wie man ſie macht. Hierzu kommt noch, daſs allerdings groſſe Genies ſehr leicht irren können, weil wir, wie erwähnt, nicht bloſs Verſtand, ſondern auch Einbildungskraft haben und folglich äuſſern Eindrücken unterworfen ſind.

3. *Dieſes Princip iſt nicht ausgemacht gewiſs:* denn es giebt doch unzählige Dinge, die wir nicht begreifen können, und die dennoch wahr ſind, natürliche ſowohl z. B. die Zahl der Sterne, als übernatürliche, alle Lehren der Offenbarung.

Antwort: Man vergeſſe nicht den Unterſchied zwiſchen Begreifen und ſich einen Begriff machen. — Was wir gar nicht begreifen können, das iſt für uns unbekannt, und wir wiſſen alſo auch nicht, ob es falſch iſt. — Uebernatürliche Dinge gehören zu dem, was wir mit dem Verſtande nicht begreifen kön-

nen: ſie können aber deswegen immer gewiſs ſeyn. — Endlich gilt der obige Grundſatz nur von einfachen oder ſolchen zuſammengeſetzten Begriffen, die in einfache aufgelöſt werden können.

4. *Von andern ſind beſſere Principien aufgeſtellt worden.* Man muſs ſolche Principien annehmen, an denen wir in keiner Rückſicht zweifeln dürfen, wobey ſich unſer Bewuſstſeyn ohne Schwierigkeit beruhigt, oder, wovon man immer eine klare und deutliche Erkenntniſs hat.

Antwort: Allerdings ſind ſolche Principien Mittel zur Wahrheit. Aber woher ſollen wir ſie nehmen? — Und in der That nähern ſich alle Syſteme Anderer dem gegenwärtigen; man vergleiche, was die Carteſianer ſagen.

Zweyter Abſchnitt.

Wie können wir in der Erkenntniſs der Wahrheit mit Sicherheit fortſchreiten?

Alle *erſte Begriffe* mögen *Definitionen* heiſſen, die daraus hergeleiteten Eigenſchaften

Axiome,

Axiome, und die aus diesen abgeleitete Wahrheiten *Theoreme*.

I. Von Definitionen.

Definition ist das erste, was von einer Sache begriffen wird. Hierbey ist zu bemerken:

a. Wir können Definitionen machen, denn wir können beobachten, was an jeder Sache früher oder später begriffen wird, und was das allererste ist, das nehmlich, vor dem sich nichts noch früheres begreifen läſst.

b. Jede Definition eines einzelnen Dinges muſs die erste Entstehungsart desselben mit in sich schliessen: denn diese ist das Erste bey jedem Dinge. Eine untrügliche Regel beym Erfinden und Beurtheilen der Definitionen. Wenn z. B. die Definition des Lachens gut seyn soll, so muſs sie sogleich Lachen erregen. So ist Cartesius Definition von der Bewegung fehlerhaft, denn sie zeigt nicht die wahre Natur oder Entstehung der Bewegung. Denn wenn Bewegung nichts ist, als Entfernung eines Körpers von einem damit zusammenhängenden: würde daraus nicht folgen, daſs beyde, der ruhende und der bewegte Körper sich bewegen? u. s. w.

c.

c. Wenn eine ſolche Definition gegeben iſt, ſo findet über die Gewiſsheit des Definiti kein Zweifel mehr Statt. Denn was ich begriffen habe, an deſſen Begreiflichkeit kann ich nicht mehr zweifeln: und wenn ich Jemandem die Entſtehung einer Sache zeige, muſs ihm auch die Möglichkeit derſelben einleuchten. In der Definition eines Dinges muſs die Wirkung deſſelben beſtimmt ſeyn. Daher ſind die Definitionen von der Tugend nicht weit her: denn wer erkennt daraus, daſs Tugend das Vorzüglichſte ſey, daſs ſie glücklich mache u. ſ. w. Man ſollte ſo definiren: Tugend iſt wahre Vervollkommung oder Verbeſſerung unſrer Natur nach den Geſetzen der geſunden Vernunft.

Hieraus erhellt, daſs die Forderung der gewöhnlichen Philoſophen nicht von Belange ſey: eine Definition müſſe aus Gattung und Unterſchied beſtehen. Das alles iſt in dem Begriffe der Entſtehungsart mit enthalten. Auf dem richtigern Wege ſind die, welche in die Definition die wirkende Urſache mit aufnehmen.

Wie ſoll man Definitionen finden?

Erſte Regel:

Wenn

Wenn wir einen Gegenſtand behandeln wollen, und nun alle Vorſtellungen, die wir davon haben, durchlaufen, müſſen wir keine ſpeciell, ſondern alle, ſo viel möglich, allgemein betrachten: dann auf die Acht haben, die uns verſchiedentlich afficiren, und dabey ſo viele Gattungen feſtſetzen, als wir Verſchiedenheiten bemerken, überall aber uns hüten, keine dieſer Gattungen zu überſehen.

Jede dieſer Gattungen müſſen wir nun nach derſelben Prozedur wieder betrachten: und alle neuen verſchiednen Gattungen eben ſo behandeln.

Dieſes Verfahren muſs ſo lange fortgeſetzt werden, bis wir auf ſolche Gattungen kommen, mit denen die übrigen Dinge nichts gemein, ſondern die, jede ihre verſchiedne Entſtehungsart haben.

Gattungen der Dinge ſind die, welche mehrere Dinge von verſchiedner Entſtehungsart aber gemeinſchaftlicher Natur unter ſich begreifen.

Unter Verſchiedenheiten ſind hier nicht ſowohl äuſere, als innere zu verſtehen.

Wenn wir alle unſre Kenntniſſe, die wir durch

durch Sehen, Lesen, Hören, erlangt haben, so auf einen Haufen zusammen tragen: so entsteht daraus ein verwirrtes Chaos. Lasst sie uns nun näher zerlegen: so werden wir folgende Verschiedenheiten darinn finden.

Einige davon haben mehr wahrnehmbare, als begreifliche Gegenstände: wir können sie *sinnliche*, *imaginable* Dinge, oder *Erscheinungen* nennen.

Andre sind von der Beschaffenheit, dass wir sie begreifen, auf mannigfaltige Art begreifen können; Figuren, Zahlen, u. d. *Rationale* oder *Mathematische* Obiecte.

Noch andre lassen sich nur auf Eine fest bestimmte Art begreifen: sie sind gleichsam mit uns gebildet: Gegenstände dieser Art erkennen wir nur als existirend. *Reale* oder *Physische* Obiecte.

Es giebt also dreyerley Obiecte der Erkenntniss, und mithin auch dreyerley Wirkungen des Erkenntnissvermögens, Einbildungskraft, reine Vernunft und Verstand.

Was nun jene Obiecte betrift: so begreifen sie wieder mehrere Gattungen unter sich.

1. Die *sinnlichen:* dazu gehören

a. solche, wozu die Gegenwart äuserer

Din-

Dinge erfordert wird: Gegenſtände des Geſichts, Gehörs, Gefühls u. ſ. w. — *Empfinden.*

b. ſolche, welche von jenen abgeleitet ſind: Vorſtellungen abweſender Gegenſtände, Bilder. — *Einbilden.*

c. ſolche, die wir uns nicht gegenwärtig machen, und vorſtellen können, ob wir ſie gleich wahrnehmen, z. B. Schmerz, Freude, Haſs, Hunger u. dgl. — *Afficirtwerden.*

Mehr kann es deren nicht geben.

2. Die *rationalen*, oder mathematiſchen. Hier iſt zu bemerken:

a. Sie ſind entweder gleich oder ungleich, im letztern Falle entweder gröſſer oder kleiner.

b. Das vollkommenſte Beyſpiel iſt die grade Linie.

c. Die Kenntniſs aller möglichen krummen Linien iſt in der Mathematik der Weg, alles Unbekannte zu entdecken.

3. Die *phyſiſchen.*

Hier iſt nur der allgemeine Unterſchied der Körper zu bemerken, daſs ſie entweder ruhen oder ſich bewegen.

Zwey-

Zweyte Regel:

Wenn man Alles auf die letzten Gattungen zurückgeführt hat, so muſs man diese in ihrer Ordnung betrachten, in jeder derselben die Dinge einzeln untersuchen, und auf das Gemeinschaftliche derselben Acht haben. Dieses Gemeinschaftliche giebt die Elemente der Definition.

Aus demselben also muſs man die Definitionen bilden, so daſs man einiges davon als fest, einiges als unbestimmt annimmt, und aus der richtigen Verbindung von beydem die Entstehung des Dinges ableitet.

Diese Elemente müssen auf alle mögliche Arten mit einander zusammen gestellt werden.

Dritte Regel.

Haben wir eingesehen, wie erste Begriffe auf alle mögliche Art zu bilden sind: so müssen wir nun dieselben so ordnen, daſs sie auf einander in *der* Zahlordnung folgen, nach welcher mehrere Elemente auf einander folgen sollen, oder je nachdem eines des andern Daseyn voraussetzt, und so, daſs das Mögliche der erstern

auch

auch hernach in den letztern angetroffen werde.

Damit muſs man ſo lange fortfahren, bis ſich der Fortgang derſelben ins Unendliche zeigt.

Man muſs dabey durch Beweiſe des Unmöglichen zeigen, daſs mehrere oder von dieſen verſchiedne Begriffe ſich nicht bilden laſſen.

II. Von Axiomen.

Axiome ſind, aus Definitionen abgeleitete Wahrheiten.

1. Sie hängen alſo von Definitionen ab, und man muſs ſie nach dieſen prüfen.

2. Es iſt unrichtig, wenn man ſagt, ſie ſeyen allgemein verſtändliche Wahrheiten: man lernt dadurch auch immer nicht, wie man Axiome finden kann.

3. Man darf keine Axiome aufnehmen, als die aus einer Definition abgeleitet, und zu irgend einer Unterſuchung nothwendig ſind.

III. *Theoreme.*

Aus der Verbindung mehrerer Definitionen entſtehen neue Wahrheiten, und dieſe heiſsen

Theoreme. Einige ſind ganz allgemein, andre ſpeciell. Die ſpeciellen Fälle oder Folgerungen der Theoreme mögen Corollaria heiſſen.

Ueber Probleme: ganz mathematiſch.

Dritter Abſchnitt.

Wie können wir die Hinderniſſe bey Unterſuchung der Wahrheit beſiegen?

Die vornehmſten Hinderniſſe bey Erforſchung der Wahrheit ſind *Irrthümer.* Sie haben ihren Urſprung in der Einbildungskraft, und entſtehen auf folgende Art. Alle äuſere Eindrücke machen, daſs wir entweder Dinge als verſchieden betrachten, die es ſind; oder als verſchieden, wenn ſie es nicht ſind; oder als einerley, wenn ſie verſchieden ſind. In den letztern beyden Fällen entſteht Irrthum: und dieſer Irrthum findet bey ſinnlichen, mathematiſchen und phyſiſchen Erkenntniſſen Statt.

Mittel dagegen:

1. Anwendung des Verſtandes, Unterſuchung der Sache von vorn an, Rückgang auf das erſte Princip der Gewiſsheit.

2. Da-

2. Dabey können wir uns der geregelten Einbildungskraft mit bedienen, wenn wir

a. verſchiedne Ausdrücke für die verſchiednen Begriffe brauchen,

b. die verſchiednen Begriffe durch Charactere z. B. Buchſtaben bezeichnen,

c. oder Maſchinen anwenden, wie z. B. Leibnitzens arithmetiſche Maſchine.

3. Ein gutes Mittel ſind Erfahrungen, Experimente.

Ein anderes Hinderniſs entſteht daraus, *daſs wir das Bekannte gewöhnlich nicht ſehr achten* und folglich nicht aufmerkſam darüber nachdenken.

Mittel dagegen:

1. Aufſuchung des Allgemeinen in unſern Kenntniſſen.

2. Häufige Verſuche, aus denſelben neue Wahrheiten abzuleiten.

3. Eine gründliche und wiſſenſchaftliche Erkenntniſs von dem, was uns am häufigſten vorkommt.

Ein drittes Hinderniſs verurſacht das beſtändige *Fragen nach dem augenblicklichen Nutzen* einer Kenntniſs, und die Gleichgültigkeit gegen diejenigen, die nicht ſo gleich als

 nütz-

nützlich erscheinen, die nicht de pane lucrando sind.

1. Wir sollen Wahrheit um ihrer selbst willen suchen, und jede Wahrheit ist durch sich selbst nützlich.

2. Es ist Pflicht, aus minder nützlich scheinenden solche zu entwickeln, die wahrhaft nützlich sind.

3. Wir wissen auch nicht immer, wozu eine Wahrheit nützlich seyn kann. Zeigt dem Unwissenden eine Magnetnadel, welchen Nutzen wird er wohl davon erwarten? — Aus den geringsten Beobachtungen sind oft die gemeinnützigsten Erfindungen entstanden.

Auch *üble Laune* gehört zu diesen Hindernissen: wir sind nicht immer zur Untersuchung der Wahrheit aufgelegt.

1. Es ist aber möglich, sich eine beständige gute Laune zu verschaffen. Die Ursachen der üblen Laune sind meistens nur äussere, und diese können wir in unsre Gewalt bekommen.

2. Das beste Gegenmittel ist gute Methode: durch sie können wir Fortschritte machen, selbst wenn wir nicht aufgelegt sind.

3. Wir müssen unsre Erfahrung zu Rathe ziehen.

ziehen. Wenn waren wir am besten aufgelegt? Der Verfasser sagt von sich, er habe am glücklichsten studiert, nach einem mässigen Mahle, die gehörige Zeit nach dem Essen, in der Nacht, vor Tagesanbruch, im Winter, nach der Lectüre systematischer Schriften, nach einer Unterhaltung mit Männern von gleichen Studien, nach einer kurzen und mässigen Zerstreuung, nach einer tüchtigen Bewegung, mit der Feder in der Hand, nach dem Aufhören eines grossen Geräusches, in welchem er sich jedoch auch zu denken gewöhnte. — Diese Umstände wohlgemerkt, muss man den Augenblick der guten Laune gewissenhaft benutzen, und nicht ganz gesellschaftliche Unterhaltung fliehen, um nicht pedantisch zu werden und mit Ueberdruss zu arbeiten.

Fünftens ist auch die *Erschlaffung der Seele* bey einer allzugrossen Anstrengung ein Hinderniss des Studiums.

1. Man muss daher eine Untersuchung, die man vor hat, theilen, und sie Stückweise behandeln. Denn die Einbildungskraft, die hier so geschäftig ist, fasst zu viel zusammen, will alles mit Einer Vorstellung begreifen,

ſen, und vervielfältigt die Gegenſtände zu ſehr.

2. Die wahre Methode iſt von groſſem Nutzen. Denn ſie reducirt alles auf einfache Grundſätze, und erleichtert alſo die Ueberſicht.

3. Man muſs ſeine Einbildungskraft, ſo viel es ſich thun läſst, ausbreiten, und ſeine Gedanken fixiren durchs Niederſchreiben, (hier giebt der Verfaſſer eine trefliche Anweiſung zum ſchriftlichen Denken) und durch die Lectüre anderer Werke. Ueberhaupt aber muſs die Einbildungskraft ſchon in der Erziehung richtig geleitet werden. (Hier folgen goldne Worte über Erziehung und Unterricht, die einen ganz beſondern Commentar verdienen. Ueberaus philoſophiſch und tiefgedacht iſt, was der Verfaſſer über das Sprachen - Studium ſagt. Pädagogen, hier iſt Beute zu machen!)

Das ſechſte Hinderniſs iſt *Mangel an Zeit, Gelegenheit und äuſerer Unterſtützung.*

1. Man muſs ſeiner Neigung im Studieren folgen: dieſe überwindet die gröſten Schwierigkeiten.

2.

2. Gute Methode erſpart uns manchen Aufwand an Zeit und Koſten.

3. Es herrſcht ja Mittheilung unter den Gelehrten, durch Journale u. ſ. w. Auch fehlt es nicht ganz an Mäcenen.

Dritter Theil.

Welches ſind die wichtigſten Gegenſtände, mit deren Unterſuchung wir uns beſchäftigen ſollen?

Bey der Wahl der Studien muſs man ſeiner eignen, weiſen Neigung folgen. Von allen Wiſſenſchaften ſind die mathematiſchen in mehr als einer Rückſicht durchaus unentbehrlich.

Die angenehmſte unter allen iſt die Phyſick. 1. Ihre Unterſuchungen ſind die leichteſten. 2. Sie iſt die allgemeinſte, und die Grundlage der übrigen. 3. Sie befreyt uns von unzähligen Vorurtheilen und Leidenſchaften. 4. Sie iſt der Religion wohlthätig; ſie erin-

nert uns an unſre Abhängigkeit von Gott, lehrt uns die Gewiſsheit einer Vorſehung, zeigt uns Gottes Daſeyn und Eigenſchaften, und giebt uns die Hofnung einer ewigen Fortdauer. *) 5. Sie iſt am fruchtbarſten, und eine nie verſiegende Quelle von Entdeckungen.

Wolff hatte dieſes Werk ſchon früh zu ſtudieren angefangen, und mit Anmerkungen verſehen, die den völligen Beyfall des Verfaſſers fanden. Aus dem zweyten Theile hatte er ſich einen Auszug gemacht, über welchen er academiſche Vorleſungen hielt. Von jenen und dieſem iſt, ſo viel ich weiſs, nichts erhalten worden.

Sicht-

*) In den kurzen Bemerkungen, die der Verfaſſer über dieſen Punct mittheilt, wird der aufmerkſame Leſer die Urſachen wenigſtens von weitem ſchimmern ſehen, warum Tſch. Spinoza'n nicht für einen Atheiſten erklärte, ſondern ſeine Theologie ſogar für gründlicher und ſtärker hielt, als die Carteſiſche. S. *Gottſched* in der *Lobſchrift auf Wolff.* S. 18.

Sichtbar ist der Geist der Gründlichkeit und mathematischen Methode, der in Tschirnhausen lebt, durch dieses eifrige Studium in Wolffen übergegangen. Besonders entlehnte und verarbeitete er den Vorschlag, welchen Tschirnhausen that, die synthetische Methode, mehr, als es sonst geschehen war, mit der analytischen zu verbinden: mehrere wollen behaupten, dass Wolff hierinn zu weit gegangen sey. Die genaue Verbindung, in welche Tschirnhausen alles, was wir philosophische Wissenschaften nennen, durch die Idee eines höchsten Guts zusammenstellte, veranlaste Wolffen zuerst, über ein zusammenhängendes System der gesammten Philosophie zu denken, und die Disciplinen nach allgemeinen Grundsätzen einander unterzuordnen. Wenn er Leibnitzen in Rücksicht des Materiale viel verdankte: so verdankt er eben so viel der Medicina Mentis in Betreff der Form.

Auch Wolff geht, wie Tschirnhausen, von dem Factum des Bewusstseyns aus, aber er vermisste bald eine bestimmtere Erklärung dessen, was der Letztre unter dem Begreifen und Nichtbegreifen verstehen wollte, und schob diesen Wörtern die Ausdrücke Möglich

und Unmöglich, Gedenkbar und Nichtgedenkbar unter. Tſchirnhauſen drang überall, durch die Mathematik veranlaſst, auf ſogenannte Sacherklärungen: Wolff gieng tiefer, und fand, daſs ſie in der Philoſophie nicht ſo leicht zu geben und allenfalls durch Worterklärungen zu erſetzen wären. Tſchirnhauſen hatte nicht deutlich genug gezeigt, was Arten und Gattungen wären, und wie man aus den Begriffen jener die Begriffe von dieſen, und eben ſo aus beyden die Begriffe andrer Arten und Gattungen finden könne; ſeine Anleitung, Definitionen zu finden, war bey weitem nicht deutlich und beſtimmt genug, und auf philoſophiſche Gegenſtände nicht anwendbar; Wolff bemühte ſich, dieſem Mangel abzuhelfen. Tſchirnhauſen hatte überhaupt die mathematiſchen Erkenntniſſe nicht ſorgfältig genung von den philoſophiſchen unterſchieden, und ſich für die letztern keine beſondre Wiſſenſchaft gedacht: er erklärte ſich gegen die Scholaſtiſche Ontologie und alle Syllogiſtik, die er für völlig unnütz erklärte. In allem dieſem wich Wolff von ſeinen Ideen ganz ab, und rettete die Ehre der Philoſophie, Logik und Metaphyſik.

Wahr-

Wahrscheinlich hatte Wolff durch das Studium des Tschirnhausenschen Werks auch eine gewisse Zuversicht und Dreustigkeit sich zu eigen gemacht, die ihm so oft übel gedeutet und für dogmatischen Stolz ausgelegt worden ist.

In jedem Falle kann man sagen, dass an den grossen Verdiensten Wolffs um die Aufstellung eines philosophischen Systems und um die Beförderung der Wissenschaft Tschirnhausen durch mittelbaren und unmittelbaren Anstoss sich einen Theil mit allem Rechte zueignen kann.

F.

ZUR

GESCHICHTE DER MATHEMATISCHEN METHODE IN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE. *)

Wolff, der die mathematiſche Lehrart unter uns am meiſten in Anſehen gebracht hat, und ſie nicht nur in der Philoſophie anwendete, ſondern

*) Auf Veranlaſſung deſſen, was Kant gegen den Gebrauch der mathematiſchen Methode in der Philoſophie erinnert, ſammelte ich mir einige Notizen und Urtheile anderer Philoſophen über dieſelbe. Dieſes Kollectaneum iſt es, was ich hier gebe. Vielleicht kann es einigen jüngern Freunden der Philoſophie nützlich ſeyn, um die Streitigkeit darüber beſſer zu verſtehen.

dern für alle Wissenschaften brauchbar fand, beruft sich in der Vorrede zu seiner Abhandlung *) auf den *von Tschirnhausen,* und dessen Erklärung und Anwendung dieser Lehrart. Was Tschirnhausen in seiner Medicina mentis davon beybringt, ist ziemlich deutlich und bestimmt: und man sieht, wenn man sein Werk durchgeht, überall den Gang des Mathematikers. **)

Wolff

*) *Kurzer Unterricht von der mathematischen Methode.* Vor seinen *Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften.* Vergl. die Vorrede zu seiner deutschen *Logik* — Wenn man weiter zurück gehen will, findet man allerdings schon Spuren dieser Methode in der Philosophie bey Pythagoras und Plato. Aber man muss hier das Wort *Methode* nicht im *strengen Sinne* nehmen. Pythagoras machte von der Mathematik nicht *logischen*, sondern *methaphysischen* Gebrauch. Auch *Des Cartes*, *Spinoza*, *Leibnitz*, *Newton* kommen in Betrachtung. *Rüdiger* rühmte sich einer Methode, die eine *Nachahmung* der mathematischen seyn sollte.

**) S. 128. erklärt er sich über den Werth der synthetischen Methode, die er jedoch mit der analytischen, seinem Vorgange gemäss, verbunden wissen will.

Wolff selbst hatte die Idee, diese Methode auch auf die Theologie anzuwenden. Einer seiner Anhänger *Croon* versuchte es schon 1730 in seiner Abhandlung de pietate christiana, aber die Theologische Facultät regte sich dagegen. Auch *Pfaff* 1736 machte gegen diese Anwendung erhebliche Instanzen. Ein gewisser *Kelsch* (de utilitate methodi math. in docenda iuventute Altd. 1735.) empfahl sie bey dem Unterrichte der Jugend, und zog sich eben so viele Spöttereyen zu, wie neuere Pädagogen durch ihre (alten) Versinnlichungs-Methoden. *Stellwaag* wendete sie auf die hebräische Sprache an, (dessen Meditatio critico-philosophica. Ien. 1734.) mehrere Iuristen auf die Rechtsgelehrsamkeit. Die Vertheidigungen derselben von *Feuerlin* (Altd. 1726) und *Hagen* (Medit. phil. de m. m. Norimb. 1734 cum praef. Wolfii) und einigen andern, enthalten nichts mehr, als was Wolff selbst vorgetragen hatte.

Den scharfsinnigsten Gegner fand sie damahls an *Poppo*, (Spinozismus detectus oder vernünftige Gedanken vom Unterschiede der philosophischen und mathem. Methode. Weimar 1721.) gegen welchen *Wasser* eine Apolo-

gie

gie derſelben (Iena 1723.) ſchrieb: verſchiedne Satyren nicht zu gedenken.

Bis auf *Cruſius* finde ich nichts Neues und Erhebliches über ihre Anwendung. Unter Philoſophie im weiteſten Sinne begreiſt zwar Cruſius auch die Mathematik, aber Philoſophie im engern Verſtande unterſcheidet er ſorgfältig von der letztern, vor allen in Rückſicht der Methode. Die Mathematik, ſagt er, *) kann 1) verſichert ſeyn, daſs alle wahrgenommene Qualitäten eines Gröſſenweſens demſelben weſentlich ſind, nur den Umfang ausgenommen. Denn weil ſie die Gröſſen nur als Gröſſen betrachtet: ſo werden ihre Obiecte ſo einfach, daſs keine andern Accidenzen des Weſens als magnitudo (Umfang) möglich ſind; und durch das Hinzuthun oder Hinwegnehmen einer jeden Qualität entſteht ein neues Weſen, oder es wird ein neues vorausgeſetzt; welches in der Philoſophie ganz anders iſt. Deswegen kann ſie 2) auch von einem einzigen Exempel des Definiti die Definition abſtrahiren, welches bey andern Obiecten ordent-

*) Weg zur Gewiſsheit. Vorbericht §. 10.

ordentlicher Weiſe nicht angehet, und wo es angehen ſoll, ſeine beſondern Reſtrictionen erfordert. Daher giebt auch 3) in der Mathematik eine jedwede mögliche Entſtehungsart einer Gröſſe eine Definition derſelben, und die Definitionen, welche von der möglichen Entſtehungsart hergenommen ſind, ſind daſelbſt die vollkommenſten; welches man in der Philoſophie nicht zulaſſen kann. 4) Die moraliſche Betrachtung des Endzweckes, ja aller wirkenden Urſachen hat in der Natur der Gröſſenweſen, wie ſie in der Mathematik betrachtet werden, keinen Einfluſs, und wird alſo daſelbſt nicht in Erwägung gezogen. In der Philoſophie aber hängt in den meiſten Fällen das Weſen der Dinge davon ab. 5) Die Mathematik braucht gar ſelten Diviſionen in Species. Denn eines Theils ſind ihre Obiecte gemeiniglich zu einfach dazu; und wo ſich auch Diviſionen anbringen laſſen, ſo iſt den Mathematikern doch deswegen nicht viel daran gelegen, weil ſie, wenigſtens nach der eingeführten Lehrart, ſich der disiunctiven Schlüſſe gar ſelten bedienen, und ſie auch da, wo ſie ſich derſelben bedienen, nicht unentbehrlich ſind. Ferner 6) geht die Mathematik

tik allezeit den Weg der Demonſtration, ſo lange ſie rein iſt, und zwar, weil ſie aus definirten möglichen Gröſſenweſen die Eigenſchaften und Verhältniſſe derſelben herausbringt; ſo ſchlieſſet ſie aus nothwendigen Principien nothwendige Folgerungen, und es iſt ein Fehler darinn, wenn es nicht alſo zugeht. In der Philoſophie aber würde man ſich ſehr irren, wenn man glauben wollte, daſs man es eben ſo machen müſste, oder auch nur, daſs es der Vollkommenheit der Philoſophie zuträglich ſeyn würde, wenn man es allezeit ſo machen könnte. Ueber dieſes 7) hat die reine Matheſis nirgends ein andres Princip, als den bloſſen Satz vom Widerſpruche nöthig. Denn dasjenige, was ſie betrachtet, ſind entweder Exiſtential - Abſtracta, oder Principiata, welche von principiis exiſtentialiter determinantibus abhängen. Dieſe müſſen nothwendig aus den definirten Gröſſenweſen durch den bloſſen Satz vom Widerſpruche begreiflich ſeyn. In der Philoſophie im engern Verſtande aber muſs man auch noch andre hinzunehmen, wenn z. E. thätige Urſachen oder äuſerliche Abſtracta zu unterſuchen ſind. 8) Diejenigen Sätze in der Mathematik, da

eine Gröſſe durch die andere beſtimmt wird, laſſen ſich alle univerſaliter umkehren; dagegen in der Philoſophie die univerſalen bejahenden Sätze nicht ſo umgekehrt werden dürfen. Nächſt dieſen Converſionen bedient man ſich 9) in der Mathematik faſt lauter ſubſumtiviſcher Schlüſſe, oder eigentlich ſo genannter Syllogismen. Der menſchliche Verſtand macht aber auch noch andre Schlüſſe, welche in der Philoſophie unentbehrlich ſind. — Wer dieſe Unterſchiede wohl überlegt, der wird begreiffen, warum die Philoſophie auſſer dem Nutzen, den ſie in einigen Stücken gezogen hat, in andern auch wieder Schaden dadurch gelitten habe, nachdem einige berühmte Männer dem hin und wieder eingeriſſenen Gewäſche in der Philoſophie dadurch abzuhelfen gedacht haben, daſs ſie ſich in derſelben der mathematiſchen Lehrart haben bedienen wollen, dabey ſie aber auf die unterſchiedne Natur beyder Wiſſenſchaften nicht allezeit aufmerkſam genung geweſen ſind.

Schon im Iahre 1763 erklärte ſich *Kant* ſehr

ſehr beſtimmt darüber. *) In der Vorrede ſeines *Verſuchs den Begriff der negativen Gröſſen in die Weltweisheit einzuführen*, ſagt er: der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, beſtehet entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenſtände der Philoſophie. Man ſieht nicht, daſs der erſtere bis daher von einigem Nutzen geweſen ſey, ſo groſſen Vortheil man ſich auch anfänglich davon verſprach; und es ſind auch allmählig die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philoſophiſchen Sätze aus Eiferſucht gegen die Geometrie ausſchmückte, weil man beſcheidentlich einſah, daſs es nicht wohl ſtehe, in mittelmäſſigen Umſtänden trotzig zu thun, und das beſchwerliche non liquet allem dieſem Gepränge keinesweges weichen wollte.

Eine beſondre Anwendung der mathematiſchen Methode machte *Lambert* in ſeinem 1764

*) Zu vergleichen iſt ſeine Schrift über *die Evidenz.* 1764. 4.

1764 erschienenen *Organon*, und der darauf gefolgten Architectonik. *)

Um dieselbe Zeit erklärte sich *Basedow* sehr heftig dagegen, in seiner *Philalethie* 2 B. §. 178 f. Dieses Werk wird jetzt zu wenig gelesen, als dass ich es für unnütz halten sollte, die Stelle ausführlich abzuschreiben.

Die mathematische Lehrart besteht darinn, dass man den Universalbegriff von derjenigen Gattung, von der man reden oder denken will, gemeiniglich in einer Definition festsetzet; hierauf durch Grundsätze von derselben Sache zu urtheilen fortfährt. Diese Grundsätze sind entweder unmittelbare Folgerungen aus der gesetzten Definition, oder andere, welche man mit der Definition und ihren Theilen zugleich zugeben muss. Wenn die mathematische Lehrart ganz rein ist, so werden unter die Grundsätze die allgemeinen Erfahrungen nicht mitgerechnet. Diese Arbeit, Definitionen und Grundsätze zu machen, wie-

der-

*) Vergl. Eberhards Geschichte der Philosophie in Deutschland. 1 Th. S. 292. f.

derholet man auch bey andern Gegenſtänden ſo lange, bis man alle diejenigen Sätze hat, welche zum Beweiſe eines Hauptſatzes gehören, den man deswegen ſo nennt, weil er entweder wegen ſeines zuſammengeſetzten Beweiſes, oder da er hernach zum Beweiſe anderer Sätze häufig gebraucht werden ſoll, ſehr zu merken iſt. Einen ſolchen Hauptſatz drückt man alsdann unter dieſem Namen aus, mit irgend einer Anführung oder Erinnerung der beweiſenden Sätze, die vorher ſchon als wahr angenommen ſind. Sobald der Hauptſatz bewieſen iſt, braucht man ihn ſo gut als einen Grundſatz, um abermals Folgen daraus zu ziehen, oder ihn nebſt Hülfe anderer Erkenntniſse, zum Beweiſe folgender Hauptſätze anzuwenden. Iſt nun der Hauptſatz ein Zweck, der durch gewiſſe Mittel erfüllt werden muſs; ſo nennt man den Ausdruck des Zwecks ein Problem, oder eine Aufgabe. Z. E. Wie wird der Innhalt eines Cylinders gemeſſen? Die Anführung der Mittel heiſst alsdann die Auflöſung, worauf die Demonſtration folget, daſs dieſes die rechten Mittel ſind, welches man durch Anführung der beweiſenden Sätze zu erkennen giebt. Hin und wie-

der setzt man Anmerkungen, die entweder den Missverstand verhüten, oder die Historie der Sätze enthalten, oder den Nutzen derselben zeigen, oder in andern gelegentlichen Reflexionen bestehen. Dieses ist die so berühmte mathematische Methode, welche gemeiniglich in der synthetischen Lehrart ausgeûbt wird. Sie hat etwas mit allen guten Beweisarten gemein; sie hat aber auch etwas ganz besonderes. Das gemeinschaftliche ist dieses, dass kein zur Ueberzeugung gehöriger Satz ausgelassen, und also im nöthigen Falle die beweisenden Sätze so oft wiederholet werden, als man neue Folgerungen daraus herleitet. Aber es ist nicht allen guten Lehrarten gemein, sondern ihr eigenthümlich, erstlich, dass sie fast immer der Definitionen bedarf, dass sie einen Namen nur einer einzigen Sache, einer einzigen Gattung widmet, und nicht unter demselben Namen von andern Dingen redet, die gleichfalls nach dem Sprachgebrauch diesen Namen führen. Denn da in der reinen Mathematik die Gattungen der Dinge allesammt feststehend und nicht schwankend sind; so ist es ihren Lehrern leicht, die Bedeutung der Namen so festzusezen, dass sie denselben Namen nicht

zu

zu andern Dingen widmen dürfen, als sie einmal dabey denken; und daſs es ihnen nicht nöthig ist, dem Namen eine zweifelhafte Bedeutung zu geben, das ist, bald solche, bald andre Gegenstände der Gedanken damit zu bezeichnen. Diese Nothwendigkeit kömmt aber in den andern Wissenschaften häufig vor, wo die Gegenstände schwankend sind und also auch die Namen keine feststehende Badeutung haben; und worinnen über die Beschaffenheit der Gegenstände bald so bald anders geurtheilet wird. Denn hieraus folgt, daſs man in diesen andern Wissenschaften unter demselben Namen, bald mehr, bald weniger, bald andre Dinge versteht. Läſst man sich nun durch die mathematische Methode verleiten, von den Wörtern nur eine einzige Definition zu geben, wie z. E. von dem Worte Seele; und bauet man nur auf diese Definition weiter fort, so verursacht man sich und andern oftmals dadurch einen dreyfachen Schaden. Der erste besteht darinn, daſs wenn wir unglücklicher Weise den Namen der in der Natur wirklichen Gegenstände wider den allgemeinen Sprachgebrauch definirt haben, wir selbst und andre

 leicht

leicht verführt werden, dasjenige, was auf eine erweisliche Art von den definitionmäſsigen Gegenſtänden als wahr oder vermuthlich gilt, hernach auch von denenjenigen gelten zu laſſen, die in einer andern nicht deutlich gedachten Bedeutung nach dem Sprachgebrauche dieſen Namen führen. Ich will ein Exempel geben. Geſetzt, man definirt eine Pflicht, daſs ſie ſey eine Handlung, wozu uns das Bewuſstſeyn unſerer Dependenz von einem Oberherrn die Bewegungsgründe giebt. Es iſt bekannt, daſs viele Menſchen dieſes Wort auch anders verſtehen und ſolche Pflichten glauben, die auch ohne Dependenz, oder ohne Bewuſstſeyn derſelben zu den Pflichten gehörten. Baut man nun mit mathematiſcher Ueberzeugung auf die obige Definition, ſo wird man viele Unwahrheiten erweiſen können, z. E. daſs ein jeder, der weiſs, daſs er Pflichten habe, auch eine Dependenz erkenne, ja wohl gar natürlicher Weiſe einen unſichtbaren Richter glaube. Hierzu kömmt der zweite Schade. Nehmlich wenn man im Definiren die Mode der Mathematiker beobachtet, ſo bekümmert man ſich oft nicht um die Unterſuchung derjenigen Gegenſtände,

wel-

welche hie und da mit verschiedenen Beschaffenheiten gedacht, aber allesammt mit keinem andern Namen belegt werden, als mit diesem, dem man in der Definition eine feststehende Bedeutung gegeben hat. Diese versäumten Untersuchungen sind aber oft sehr wichtig, und wichtigen, als die, welche man anstellt. Z. E. ist es nicht wichtig, zu untersuchen, auf welche Art zu einem Begriffe von ihren Pflichten auch solche Leute kommen, welche dabey keine Dependenz zu glauben entweder vorgeben, oder vielleicht mit Kenntniss ihrer selbst und mit Aufrichtigkeit behaupten? Wenn aber ein scientivischer Systematiker auf seine einmal gegebene Definition seine Aufmerksamkeit fest richtet, so denkt er fast gar nicht an diese Untersuchung. Man kann noch den dritten Schaden hinzufügen, welchen man durch die affektirte Nachahmung der Mathematiker im Definiren stiftet. Es giebt nehmlich tausend Dinge, davon die Idee nur die einfache, nicht die durchdringende Deutlichkeit leidet. Lassen sich diese definiren? Z. E. Lust, Schmerz, Idee, Beyfall, Vermuthung, Zweifel, Begehren, Verabscheuen, Dauer, Raum, Gleich-

 heit,

heit, Aehnlichkeit, Körper, Nähe, Entfernung, Vorhergehn, Nachfolgen, Ruhe, Bewegung, Einheit, unſer Ich, oder die Seele, u. a. m. In welche langweilige und oftmals ſchwere Wortſpiele muſs man nicht verfallen, wenn man ſolche Begriffe definiren will? Von ſolchen ſchweren und überflüſsigen Wortſpielen ſind ſo gar einige Sätze nicht frey, welche in der reinen Mathematik vorzukommen pflegen und daſelbſt Definitionen heiſſen. Es giebt ferner erſtaunlich viele Namen, deren Bedeutung zu ſchwankend iſt, um feſtgeſezt zu werden, oder die das Publicum mit klarem und deutlichem Begriffe, nach dem Zwecke des Vortrags, gut genung verſteht, und davon die Definitionen alsdann ganz überflüſſig ſind. Z. E. Wird ein Prediger nicht gut genung verſtanden, wenn er von freyen Handlungen, von Obrigkeit und Unterthanen, von Urſache und Wirkung, von Bewegungsgrund und Hinderniſs, von Verſprechen und Zeugniſsen redet? Iſt es nicht in den meiſten Fällen lächerlich, wenn er ſeinen Vortrag mit den Worten anfängt: Ich will euch anfangs richtige Begriffe von dieſen Dingen machen. Eine Obrigkeit iſt u. ſ. w.?

ſ. w.? Ich kenne einen Catecheten, der fragte einen Knaben: Was iſt der Zuſtand? Der Knabe war ſo klug, nicht zu antworten. Da kam endlich die Weisheit des Lehrers hervor: Ein Zuſtand iſt eine wirkliche Beſtimmung des verſchiedentlich Beſtimmlichen in einer Sache. Iſt das nicht ſehr ſcientiviſch und zugleich lächerlich? Zu ſolchen Fehlern verleitet uns die affektirte Nachahmung der Mathematiker im Definiren.

Zweytens, leidet die Mathematik keine Beweiſe aus der Analogie, beſonders, wenn ſie nicht allgemeine Erfahrungen ſind. Von dem Zuſammenſetzen des Beweiſes aus vielen wahrſcheinlichen Gründen, von dem Argumente aus der Sicherheit oder Zweckmäſsigkeit des Denkens, von Colliſionen der Beweiſe, von nützlichen Wahrſcheinlichkeiten, von Ausnahmen aus den ordentlichen Wahrheiten in einem auſſerordentlichen Zuſtande, iſt daſelbſt gar nicht die Rede. Alles iſt vielmehr gleich anfangs gewiſs, und zwar auf die ſeltene Art; auf Ausnahmen darf man gar nicht denken. Läſst ſich dieſe Denkart in unſern andern Erkenntniſſen auch ausüben? So bald wir die Sittenlehre, die Theologie,

logie, die Logik, die Rechtsgelehrſamkeit, die Arzneykunſt, die Staatswiſſenſchaft, die Critik, und die Regeln der ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte, in dieſe mathematiſche Lehrart einkleiden: ſo philoſophiren wir nicht mehr, ſondern wir phantaſiren, und zwar zum groſſen Schaden der menſchlichen Vernunft und Glückſeeligkeit. Wie muſs man alsdann die Analogie nicht verſtecken, damit ſie nicht Analogie ſcheine? Wie muſs man zu dieſem Endzwecke nicht mit den Worten ſpielen, damit die Sätze ein demonſtrationmäſsiges Anſehn bekommen? Ich will hier die Worte anführen, womit in dieſer Abſicht am meiſten geſpielt wird. Z. E. Nichts, Etwas, Möglich, Unmöglich, Nothwendig, Veränderlich, Unveränderlich, Weſen, Grund, Einfach, Zuſammengeſetzt, Zwang, Freyheit, Uebereinſtimmung, unendliche Vollkommenheit, Heiligkeit, Weisheit Gottes, wahre und nicht wahre Verbindlichkeit u. a. m. Ich ſage, man ſpielt mit dieſen Worten, 1.) durch falſche und überflüſsige Definitionen; 2.) durch den Miſsbrauch ihrer Zweydeutigkeit; 3.) durch das ewige Beweiſen eines gleichgültigen Satzes aus dem

dem andern, worinnen diese Wörter oder gleichgültige vorkommen. Wenn dieses Spielwerk nicht wäre, sollte man denn in Ontologien wohl so viel, als man gemeiniglich in besondern Hauptstücken sagt, zu sagen haben, vom Möglichen, vom zureichenden Grunde, vom Dinge überhaupt, von der Einheit der Dinge, von der Ordnung überhaupt, von der Wahrheit aller möglichen Dinge, von Realitäten und Verneinungen, von der Vollkommenheit aller möglichen Dinge, von dem Nothwendigen und Zufälligen?

Mit welcher Heftigkeit gegen diese Methode, wie gegen Wolff überhaupt, *Hißmann* losfuhr, ist bekannt.

Ein sehr gemäßigtes Urtheil ist es, welches *Büsch* in seiner Encyclopädie darüber fällte. Man muſs eingestehen, sagt er S. 223.

1) daſs diese Methode in ihrer Anwendung auf die Philosophie uns die Prüfung der Wahrheit und die Vergleichung der zum Grunde gelegten Begriffe mit ihren Folgen viel leichter mache, als wenn eben dieselben Sätze in einem unordentlichen Raisonnement vorgetragen werden. Wenn wir so viel aus der

Wolf-

Wolffischen Schule behalten, daſs ein jeder angehender Philoſoph angeführt wird, dieſelbe als einen Probierſtein der ihm wahrſcheinlich vorkommenden, oder von andern als wahr behaupteten Sätze anzuwenden, ſo gewinnt die Philoſophie gewiſs fortdauernd ſehr viel dabey; aber man hätte es ſich nie einfallen laſſen ſollen, alles, was zur Philoſophie gehört, das Gewiſſe und Ungewiſſe, Hauptwahrheiten und ihre entfernteſten Folgen, in dieſer Form vortragen zu wollen.

2) Daſs in keiner Schule die Philoſophie und ihre einzelnen Diſciplinen in ſolcher Vollſtändigkeit vorgetragen ſind, und daſs auch in keiner die Diſciplinen ſo richtig unterſchieden und den ſpeciellern durch allgemeinere untergebauet ſind — als in der Wolffiſchen. (Folge der Methode.)

Viel gute Ideen enthalten die *Gedanken über die Lehrmethoden in der Philoſophie*, von K. F. von Irwing. Berlin 1773.

Das Schickſal der Philoſophie in Deutſchland wollte, daſs nicht nur die mathematiſche Methode, ſondern mit ihr auch ein groſſer Theil der Gründlichkeit in dieſer Wiſſenſchaft verlohren gieng, ſo daſs mehrere

Freun-

Freunde Wolffs angelegentlich das Studium der Mathematik und ihre Verbindung mit der Philosophie empfohlen.

Es geschah also nicht sowohl, um einem herrschenden Fehler der Zeit vorzubeugen, sondern es gehörte mit in den ganzen Plan einer Critik der Vernunft überhaupt, wenn Kant die Unstatthaftigkeit der mathematischen Methode in der Philosophie ausführlich darthat.

Nur wenige Gegner der Critik haben sich ganz laut gegen diesen Punct erklärt, die meisten Freunde derselben haben bloss Kants Worten nachgebethet, vielleicht, weil es auch heute der Fall ist, der es sonst war, dass wenige Philosophen zugleich Mathematiker sind. Indessen ist es von einigen Freunden der mathematischen Methode der Critik zum Fehler gerechnet worden, dass sie nicht in der gedachten Lehrart vorgetragen ist, und dass sie eben darum einer genauern Prüfung sich entziehe. Dieser Vorwurf ist um so leerer, da es dem Wesen einer Critik widerspricht, dogmatisiren zu wollen. Oder was ist damit für die Wahrheit der critischen Philosophie gewonnen, wenn sie in jener Methode vorgetragen wird? Höchstens würde sie

die

die Mängel, wenn sie deren hat, unter dem Anschein der Methode besser verstecken können.

Ich will hier einen kleinen Versuch machen.

Transscendentale Sinnlehre.

Erste Erklärung.

Die *Transscendentale Sinnlehre* ist die Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit à priori.

Zweyte Erklärung.

Sinnlichkeit ist das Vermögen, von Gegenständen afficirt zu werden: sie liefert uns Vorstellungen, welche unmittelbar sind und *Anschauungen* heissen.

Anmerkung.

Anschauungen werden von dem Verstande auf Begriffe gebracht d. h. gedacht. Begriffe sind mittelbar.

Dritte Erklärung.

Empfindung ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Sinnlichkeit, der unbestimmte Gegenstand heisst *Erscheinung*.

Vierte

Vierte Erklärung.

Dasjenige in der Erſcheinung, was der Empfindung entſpricht, heiſst *Materie*, das, worinnen ſich die Empfindungen ordnen, die *Form*.

Erſter Lehrſatz.

Die Form iſt a priori im Gemüthe.

Beweis.

Denn ſie iſt nicht Empfindung, nicht Wirkung des Gegenſtandes, ſie iſt dasjenige, worinn ſich die Empfindung ordnet, und kann alſo nicht zugleich ſelbſt Empfindung ſeyn. Sie kann auch nicht mit der Empfindung zugleich gegeben ſeyn, denn ſie faſst und ordnet erſt die Empfindung.

Fünfte Erklärung.

Diejenigen Vorſtellungen, in denen nichts zur Empfindung Gehöriges angetroffen wird, heiſſen *rein*.

Sechſte Erklärung.

Die Formen der empiriſchen Anſchauungen ſind *reine Anſchauungen*, und da ſie im

Gemüthe liegen (1 Lehrſ.) *reine Formen der Sinnlichkeit* (2 Erkl.)

Siebente Erklärung.

Das Vermögen, von Gegenſtänden auſer uns afficirt zu werden, iſt der *äuſre Sinn*, von innen, der *innere Sinn*.

Zweyter Lehrſatz.

Vermittelſt des äuſern Sinnes ſtellen wir uns Gegenſtände als auſer uns vor, u. ſ. w.

F.

EINIGE
BEMERKUNGEN ZUR GESCHICHTE
DER
FRANZÖSISCHEN PHILOSOPHIE.

Indem ich mich anſchickte, die Geſchichte der franzöſiſchen Philoſophie durchzugehen, und dazu irgend einen Leitfaden in der franzöſiſchen Literatur ſuchte, ſtieſs ich zwar auf mehrere Notitzen und Raiſonnements in ihren Dictionnaires, Encyclopedies und Memoires, fand eine Menge geſammelter und einzelner Biographien von Philoſophen, zum Theil beſſer, zum Theil noch ſchlechter, als die Sammeleyen von Bertris und Saverien; aber eine Geſchichte der franzöſiſchen oder eine allgemeine Geſchichte der Philoſophie überhaupt,

war ich nicht ſo glücklich zu finden. Es kann ſeyn, daſs ſie mir entgangen ſind: indeſſen finden ſich Gründe genung, um einen ſolchen Mangel zu erklären. Was insbeſondre die allgemeine Geſchichte betrift: ſo ſcheint ſie vor der Hand ein ausſchlieſſendes Eigenthum unſerer Nation zu ſeyn. Wir haben nicht nur alle philoſophiſche Syſteme und Lehrmeynungen aller Nationen in allen Zeiten kennen gelernt, ſondern auch benutzt, d. h. ſie ausgeführt, befeſtigt, geändert, widerlegt, und aufgenommen. Welcher Engländer oder Franzoſe hat irgend eine Behauptung vorgetragen, irgend einen Theil der Philoſophie bearbeitet, ohne daſs wir uns ſogleich damit bekannt gemacht, uns dafür oder dagegen erklärt hätten? So iſt die Philoſophie aller gebildeten Nationen für uns da geweſen, wir haben die Geſchichte derſelben gewiſſermaaſſen mit erlebt, wir ſind daher auch im Stande, etwas Vollſtändigeres darüber zu ſchreiben, und ihren Werth richtiger zu beſtimmen, als es die Ausländer vermögen. *)

Die

*) Einen Beweiſs davon, beſonders in Rückſicht der deutſchen Philoſophie, geben die bekann-

Die franzöfifche Philofophie hat an fich felbft fo viel Eigenthümliches, und ift von Seiten ihres Einfluffes auf die unfrige fo wichtig, dafs fie einer nähern Aufmerkfamkeit fehr würdig ift. Ich gebe hier einige Bemerkungen darüber, fo gut ich fie geben kann; ohne auf den Ruhm der Vollftändigkeit oder tiefen Ergründung den mindeften Anfpruch zu machen.

Die erfte Periode der franzöfifchen Philofophie war die *Scholaftifche.* Die Verfaffer der hiftoire literaire de France *) entwerfen von jenen Zeiten ein Bild, welches die Philofophen des elften und zwölften Jahrhunderts fehr vortheilhaft herausheben würde, wenn es auch nur halb fo kläglich ausfähe. Sie find zu hart in ihrem Urtheile über die Scholaftifche Philofophie, und befonders fehr partheyifch gegen die Nominaliften. Wie follte fich

ten Werke des Italieners *Buonafede* (genannt Agatapifto Cromaziano), der indeffen unter *Bruckers* Anleitung immer noch mehr weifs und richtiger urtheilt, als *Denina* u. a.

*) Hiftoire liter. de Fr. par Benedictins de la Congregation de St. Maure. To. 7. (Paris. 1740. 4.)

ſich bey dem Mangel an literariſcher Kultur die Philoſophie anders, als durch bloſſe Form, zu entwickeln anfangen, und wie ſollte ſie nicht, bey der ſclaviſchen Anhänglichkeit an einen alten ſchwer zu verſtehenden Philoſophen, und bey der erſten kindiſchen Freude über ihren Tiefſinn, auf formellen Spitzfindigkeiten verweilen? Auch bey den Griechen machte die dialectiſche Periode den Uebergang zu einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie, und ſie würde auch da länger gedauert haben, wenn ſie, wie in Frankreich, einen ſo überfeinen und fruchtbaren Stoff, als die Theologie, gefunden hätte. Aus dem Geſichtspuncte einer allgemeinen Geſchichte der neuern Philoſophie angeſehen, erſcheint die Scholaſtiſche als Vorbereitung, und man kann nicht leugnen, daſs aus dieſer in der Folge, wo geſundere Beurtheilung und beſſere Einſicht in den Zweck der Philoſophie aufkamen, die allgemeinen Begriffe herausgehoben und verarbeitet wurden, ein Geſchäft, welches nicht ſo glücklich von Statten gegangen wäre, wenn nicht jene Dialectiker dieſe Begriffe auf mehreren Seiten herumgeworfen und durch den Miſsbrauch ſelbſt eine vernünftigere Anwendung

dung erleichtert hätten. Eben so wenig kann man leugnen, daſs unter allen Scholaſtikern die franzöſiſchen im Durchſchnitt genommen ſich am wenigſten vertieften: es war der franzöſiſche Witz, der ſich hier zum erſtenmahl in der Philoſophie verſuchte, und nachher nie daraus gewichen iſt.

Schon die erſte genauere Anwendung der Philoſophie auf die Theologie erzeugte Heterodoxie. Man kennt die Behauptungen und Schickſale des berühmten *Peter Abälard*, eines Mannes von vielem Scharfſinn und groſſer Freymüthigkeit, wie alle die Werke von ihm beweiſen, die wir haben, und vielleicht diejenigen noch mehr, die wir nicht haben. *) — Seitdem indeſſen Abälard und einige

*) S. Durand und Martene Vorrede zu ihrem Thes. To. v. Est penes nos eiusdem Abaelardi liber, in quo genio ſuo indulgens, omnia christianae religionis mysteria in utramque partem verset, negans quod aſſeruerat, et aſſerens quod negaverat: quod opus aliquando publici iuris facere tentaverat noster Acherius, verum ſerio examinatum aeternis tenebris potius quam luce dignum de virorum eruditorum conſensu existimavit.

einige ſeiner Schüler mit ihrer Dialectik der Theologie gefährlich geworden waren, ward man auf die Schriften ihres Meiſters Ariſtoteles, beſonders die damahls erſt bekannt werdenden aufmerkſam, und eine Menge der ſchärfſten Verbothe ſchreckte die Philoſophen eine Zeit lang von dem öffentlichen Studium derſelben ab, aber unterdrücken konnten ſie es nicht. *)

Peter Ramus wagte es, mit andern Waffen dagegen zu kämpfen. Er prieſs die Alten als Muſter einer brauchbaren Philoſophie, bemühte ſich, in dieſe Wiſſenſchaft Popularität und Gemeinnützigkeit zu bringen, und beſtritt oder verlachte die Bemühungen der Dialectiker. Ich finde an ihm ſehr viel Aehnlichkeiten mit unſerm Thomaſius, wenigſtens in Rückſicht des Vorhabens, die Philoſophie zur Lebenswiſſenſchaft zu machen, und der ſtürmiſchen Mittel, deren ſich beyde zu dieſer Abſicht bedienten. Ramus würde ſelbſt auf Deutſchland mehr gewirkt haben, wenn

ſein

*) S. Launoi de varia Aristotelis fortuna in acad. Pariſiensi. ed. Elswich. Witt. 1720. 8.

fein Plan überlegter, und die Ausführung weniger feicht und unvollständig gewefen wäre. In Frankreich wirkte der Geift feiner Philofophie nur im Stillen fort. *)

Ungleich vollendeter und glänzender erhob er fich in der Folge in dem fcharffinnigen *Montaigne*, der durch feine Beobachtungsgabe, durch pfychologifchen Gebrauch der Alten, und durch eine überaus fafsliche Art zu philofophiren, einer der Lieblingsfchriftfteller feiner und unferer Nation geworden ift, und in Bayle, Voltaire und mehrern manche Ideen veranlafste, wofür fie fich bey ihm nicht bedankt haben. Das Syftem, welches *Charron* aus feinen Schriften aufftellte, ift freylich nichts weniger, als ein wiffenfchaftliches Syftem der Philofophie, aber es ift reich an neuen und kühnen Anfichten der Meta-

*) Was mag fich *Marinus Merfennus* unter einem Atheiften gedacht haben, wenn er in feinem *Commentar über die Genefis* S. 233 berichtet, dafs um den Anfang des 16. Jahrhunderts in Paris allein 50000 Atheiften exiftirt hätten? *Petrus Gregorius Tholofanus* giebt die Zahl diefer Frevler zu feiner Zeit auf 60000 an.

Metaphyfick, Pfychologie und Moral. Es ift eine Philofophie für den erften Anlauf, zu welcher fich noch jetzt der gröfste Theil der philofophifchen Dilettanten bekennt. Die damahlige Geftalt der Philofophie, und der ganze Ton der Zeit ftimmte Montaignen zur fceptifchen Unzufriedenheit. „Diejenigen meiner Zeitgenoffen, fagt er, *) welche vor andern die feltenften Vorzüge und eine ausgezeichnete Lebhaftigkeit des Genies befitzen, hauen faft alle über die Schnur hinaus, fowohl in ausgelaffenen Meynungen, als in den Sitten. — Heutiges Tages, da die Menfchen alle auf einem Pfade gehen, qui certis deftinatisque fententiis addicti et destinati funt, ut etiam, quae non probant, cogantur defendere, Cic. und wir die Künfte durch bürgerliche Autorität und Vorfchrift erhalten, fo dafs die Schulen nur einerley Mufter, einerley Lehrform, und einerley eingefchränkte Disciplin haben; fieht man nicht mehr darauf, was die Münzen wägen und

an

*) Buch II. Kap. 12 Im *vierten Bande* der treflichen deutfchen Ueberfetzung Berlin 1794. S. 5. f.

an innerm Gehalt haben, — — man läſst Schrot und Korn dahin geſtellt ſeyn, wenn die Münze nur gangbar iſt.“ Dieſe ſclaviſche Anhänglichkeit an die Form, verbunden mit einer übertriebnen Ungebundenheit und Dreuſtigkeit in Behauptungen, die Unbeſtimmtheit erſter Principien und die Lücken in den Wiſſenſchaften jener Zeit, konnten in einem Manne, wie Montaigne, der ſo viel auf wahre Brauchbarkeit und Lebensweisheit hielt, nichts anders, als einen entſchloſſenen Zweifelſinn an der Möglichkeit einer Metaphyſik ſowohl als einer reinen Moral erzeugen. Der Menſch kennt nicht einmahl ſeinen eignen Körper: wir können die Wahrheit nicht unterſcheiden: die Gegenſtände erſcheinen uns nicht, wie ſie ſind, ſondern unſern Empfindungen gemäſs: es giebt keinen einzigen unbeſtrittenen oder unbeſtreitbaren Satz: unſre Urtheile ändern ſich täglich: unſre Seele hängt von den ſtets abwechſelnden Veränderungen des Körpers und von äuſern Einflüſſen ab: wir haben kein Criterium der Wahrheit, weder an den Sinnen, noch an der Vernunſt: wir ſelbſt haben ſo wenig, als die Obiecte auſer uns, eine feſt beſtimmte, dauernde

Weſen-

Wesenheit: unsre sogenannte Weisheit wird von den Sinnen und von der Wirklichkeit beständig überlistet; diese und ähnliche Bemerkungen sind es, welche Montaigne der dogmatischen Philosophie entgegen stellt, ohne sie jedoch so absichtlich, wie etwa Sextus Empiricus, zu bestreiten. Unzufrieden mit allem Dogmatismus und Sectenthum, warnt er angelegentlich vor der posaunenden Aufnahme jeder neuen Lehre. „Wir haben, sagt er, grosse Ursache, dagegen misstrauisch zu seyn, und zu erwägen, dass, bevor solche erzeugt wurde, das Gegentheil davon im Schwange war, und so wie durch sie das vorige umgestossen wurde, in der Zukunft auch eine dritte Erfindung entstehen könne, die der zweyten den Stoss versetzt. Bevor die Principien, welche Aristoteles eingeführt hat, in Aufnahme kamen, war die menschliche Vernunft mit andern Principien zufrieden, so wie wir uns heutiges Tages mit den Aristotelischen begnügen. Welche besondere Briefe und Siegel haben diese, dass unsre Erfindung bey ihnen stille stehen müsse, und dass es ihr besonderes Privilegium sey, unsern Glauben für immer zu fesseln? Sie sind

eben

eben ſo wenig vorm Rumpelboden geſichert, als alle ihre Vorweſer.“

So leer es bis hierher an ausgezeichneten Denkern iſt: ſo reich werden die folgenden Perioden, die wir von *Des Cartes* rechnen können, an Bearbeitern der verſchiedenen philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Er ſelbſt, Cartes, war der erſte, und wir können vielleicht ſagen, der letzte franzöſiſche Philoſoph, der die Idee eines wiſſenſchaftlichen Syſtems der Philoſophie faſste, und Stückweiſe ausführte. Wie? davon iſt an andern Orten die Rede geweſen. *) So viel iſt hier genung zu erinnern, daſs er in der Beſtimmung mancher Begriffe weit genauer und logiſcher zu Werke ging, als ſeine Vorgänger, und daſs er ſich ſelbſt eine ziemlich feſte und paſſende Terminologie zu bilden ſuchte. Er beſchäftigte die Philoſophen beynahe ein ganzes Jahrhundert, und veranlaſste mehrere ſcharf-

*) S. das 3te St. dieſer Beyt. S. 32. f. 102 f. Vergl. *Heydenreichs* Originalideen. Erſter Band. S. 39 f.

ſcharfſinnige Unterſuchungen über die Gründe der philoſophiſchen Erkenntniſs, und manchen neuen Verſuch, die Wiſſenſchaft zu bereichern und zu befeſtigen. So machte *Gaſſendi* auf die ganz verkannten Ideen des Epicur aufmerkſam, und unter den vielen Carteſianern hat *Mallebranche* auch in neuern Zeiten manchen Anhänger gefunden. Vor ihm wirkte der originelle und oft ſeltſame *Pascal* mit ſeinen despotiſchen Behauptungen auf das Publicum der Dilettanten: *Nicole* ſtellte in ſeinen moraliſchen Verſuchen eine vernünftigere Moral auf, als diejenige war, welche *Saint Evremond* und ſein luſtiger Anhang empfohlen und ausübten, und *Bruyeres* machte die Aufmerkſamkeit auf den Werth der Anthropologie rege. Die Bearbeitung der Geſchichte, der mathematiſchen Wiſſenſchaften, der Sprachkunde und Aeſthetick blieb auch in Frankreich nicht ohne Einfluſs auf die Philoſophie. In den errichteten Academieen ward ihr ein ſehr ausgezeichneter Platz angewieſen. Der Streit mit Leibnitz hatte einige metaphyſiſche Köpfe aufgemuntert, und das Studium der Geſchichte der alten Philoſophie gab Materialien zu allerhand neuen Anſichten

und

und Verſuchen her. *) Den wenigſten Beyfall fand indeſſen die Metaphyſick, die etwanigen metaphyſiſchen Verſuche beſchäftigten ſich meiſtens mit unfruchtbaren Gegenſtänden, über Pſychogonie, Seelen der Thiere, Sprache der Thiere u. a. **) Der gröſte Theil der

*) Bey dieſer Gelegenheit gedenke ich eines gewiſſen *Brunet* aus dem Anfange des 18ten Jahrhunderts, deſſen philoſophiſche Schriften ich näher kennen zu lernen wünſchte. Seine Philoſophie war der unverholenſte und entſchloſſenſte Egoismus, der ſich nur denken läſst. Er gab ein Projet d'une nouvelle Metaphysique heraus, über die ſich der Herausgeber der Pièces fugitives d' Histoire et de Litterature anciennes et mod. Paris 1704 — 6. nach der gemeinen Art, wie man gegen die Egoiſten zu ſtreiten pflegt, ſehr luſtig macht. Er verſprach auch eine Abhandlung de l'art de faire parler les bêtes avec raison, und war der feſten Meynung, daſs, wenn die Thiere nicht ſprechen könnten, es blos daher komme, weil wir ſie nicht eben ſo, wie unſre Kinder, erziehen.

**) Die Werke eines *Arnault* des vrayes et des fauſſes idées, eines *Marſenne* La verité des ſciences contre les Sceptiques, eines *Silhon* de la certitude des connoiſſances humaines, eines *Chambre* le ſyſ-

Philosophen wendete seine Bemühungen auf populäre und ästhetische Gegenstände und erklärte sich, mit Hintansetzung aller Elementarphilosophie und metaphysischer Speculation, für den sogenannten Sens commun und die sceptische Freyheit. Der einzige Philosoph, den man noch als Richter gelten liess, war Locke: einige erklärten sich für Newton, aber nur wenige verstanden ihn. *La Motte*, *le Vayer*, *Bayle* und *Huet* trugen das ihrige dazu bey, das Misstrauen in eine eigentlich wissenschaftliche Philosophie und in die Gewissheit der menschlichen Erkenntniss überhaupt zu bestärken. Bayle streitet allerdings nur, wie Voltaire sagt, *) gegen einen Cartesianismus,

systeme de l'ame, eines *Jaquelot* sur l'existence de Dieu, eines *Lamy* gegen Spinoza Nouvel Atheisme renversé, diese und eine noch grössere Menge andrer, aus dem Ende des 17 und Anfange des 18 Jahrhunderts sind theils nur historisch, theils auf die gewöhnliche Metaphysique du bon sens gebaut. Dass es übrigens damahls in Frankreich ungleich besser stand, als in Deutschland, thut dieser Uebersicht keinen Eintrag.

*) Siècle de Louis XIV. Tom. I. Catal. des écrivains.

mus, der nicht mehr ist: aber er dachte sich unter diesem Cartesianismus gar vieles, was er nicht ausdrücklich nennen wollte. Ohne Zweifel ist er jedoch unter einer ganzen Anzahl von Philosophen um diese Zeit noch der gründlichste und scharfsinnigste. Mehrere um diese Zeit erschienene Schriften über Moral, Psychologie und natürliche Theologie, z. B. von *Fenelon*, wurden gelesen, gelobt, widerlegt, und machten eben nicht Epoche.

Eine allzu lange *dogmatische* Periode mag allerdings der Philosophie nicht vortheilhaft seyn: aber ein fortgesetzter *Scepticismus* ist es gewiss noch weniger. Man hat hier ein für allemahl alle ersten Principien der Erkenntniss aufgegeben, man ist über die Unmöglichkeit, Wahrheit zu finden, einig, man hat alle Untersuchungen über allgemeine Begriffe als leer und unnütz bey Seite geworfen, und man ist also der Laune und jedem lustigen Einfalle Preiss gegeben. Die kleinste Schwierigkeit eines Gegenstandes ist hinlänglich, um ihn für scholastischen Kram zu erklären, und ein wenig gesunden Menschenverstands dient statt aller Theorie. Gründliche Zweifel erschöpfen sich, und man fängt also an, mit

seichtem Geschwätze einander abzufertigen, oder, um neu zu scheinen, nimmt man seine Zuflucht zu Verdrehungen, Wortstreit und sinnlosen Meynungen. — Oder will man die Periode in der französischen Philosophie, welche wir vorzüglich von La Motte anfangen könnten, die *eclectische* nennen: so war auch diese Eclectik in mehr als einem Betrachte verderblich, und es gilt beynahe von dieser Denkart dasselbe, was man der sceptischen Schuld geben kann. Die Systeme werden aus ihren Fugen gerissen, einzelne Lehrsätze durch die Wünschelruthe des Sens commun zusammengehegt, und der Mangel an Principien erzeugt zuletzt eine Seichtigkeit und Frechheit, die alle Wissenschaft zu Boden wirft.

Eine solche Philosophie war es, welche die Franzosen dem an Gründlichkeit und Leibnitzisch - Wolfische Systematik gewohnten Deutschen aufdringen wollten. Unmöglich kann man ohne den bittersten Unwillen die unphilosophischen Raisonnements eines *d'Argens*, *La Mettrie*, *Maupertuis*, *Voltaire* und *d'Alembert* über Philosophie lesen. Voltaire

gab

gab ſich das Verdienſt, die Newtonſche Philoſophie in Frankreich empor zu bringen und die Leibnitziſche zu — verſpotten. „Man ſage doch eine wichtige Wahrheit, die er ans Licht gebracht hat, eine erhebliche neue Erfahrung, die wir ihm, dem unaufhörlichen Nachſchwätzer des Baco in Anpreiſung des Werths der Erfahrung, zu danken hätten, nur ein wichtiges vor ihm noch nicht erkanntes Reſultat fremder Erfahrung, das durch ihn zuerſt einleuchtend gemacht wäre. Er wuſste vieles aus der Philoſophie, wuſste es zu benutzen, ſo wie es für ſeine Abſichten diente, wuſste einzukleiden, umzuarbeiten und angenehmer zu ſagen, was tauſendmahl von andern richtiger geſagt war, und den Anſtrich, den er der Unwahrheit, wie der Wahrheit gab, ſo neu zu machen, daſs man noch immer den Selbſtdenker zu leſen glaubte. Er war ein Compilator, ſo ſehr es je ein Menſch geweſen iſt, aber nie hat ein Compilator ſein Handwerk ſo gut, als er, zu verſtecken gewuſst. Und dieſer Mann ſoll nun auch in der Philoſophie Epoche gemacht haben. So ſpricht nebſt tauſenden der Verfaſſer eines Dis-

cours sur les progrès des connoissances humaines etc. lû dans une assemblée publique de l'academie de Lyon par Mr. S. ancien Magistrat 1781. „Mit Ende des Jahrhunderts Lud„wigs XIV *) eröfneten sich traurige Erwartun„gen. Aber Voltaire kam, um den Ueber„gang zu machen, er, der allein die Kunst „besass, alle Nazionen bis zum Weinen zu „rühren, der die Wahrheit liebte, gegen „alles, was tiefsinnig ist, ein Misstrauen hatte, „nur das Nutzbare suchte, und was noch „schätzbarer ist, dem grossen Haufen einen „Geschmack daran beybrachte." **) — Nie möchte

*) Ausführlicher handelt von diesem Zeitraume Hr. *Eberhardt* in seinem *Versuch einer Gesch. der Fortschritte der Philosophie in Deutschland.* Erster Theil. S. 235 f.

**) Aimant le vrai, se défiant de tout ce qui est profond, cherchant l'utile et ce qui est plus précieux, le faisant goûter à la foule. — Die ganze obige Stelle ist aus der gründlichen und wohlmeynenden Abhandlung von *Büsch*: Ueber Französische und Deutsche Philosophie, (im Deutschen Museum, März 1783. S. 212 f.) entlehnt.

möchte ich den als einen aufgeklärten Freund der Wahrheit ansehen, nie ihn andern als einen richtigen Führer anpreisen, vielweniger ihn selbst zum Führer wählen, dem ich es ansehe, dass er in Untersuchung der Wahrheit ein Misstrauen gegen alles hat, was tief gedacht ist. Voltaire selbst würde sich eines solchen Lobes nicht erfreuet haben. Denn so wenig Tiefdenken seine Sache war, so viel er dazu beygetragen hat, den leichtsinnigen Theil seiner Nazion in die Meynung zu setzen, dass man ohne tief zu denken viel wissen könnte, so hat er doch wohl niemals geäussert, der Wahrheit blos deswegen minder hold zu seyn, weil sie sich im ernsten Tiefsinn darstellte. Er hat sich an manche tiefsinnige Wahrheiten, er hat sich z. B. an Newtons äuserst tiefsinnige Entdeckungen gewagt, und ohne im Stande zu seyn, ganz in ihr Tiefstes einzudringen, sie doch richtig genug dargestellt, wohl aber seinen Stolz darinn gesucht, ihnen einen solchen Anstrich zu geben, als wäre der Tiefsinn, der sie an den Tag brachte, keinesweges zu deren Entdeckung nothwendig gewesen. Manche solche Wahrheiten stehen in seinen Schriften so da, dass

man verleitet werden möchte zu glauben, wenn auch kein Bakon, kein Loke, kein Newton gewesen wäre, so würde Voltairens Scharfsinn das alles mit weit leichterer Mühe an den Tag gebracht haben."

Die französisce Literatur selbst war gegen die Mitte dieses Iahrhunderts nicht arm an so genannten philosophischen Schriften. *) Da erschien ein neues System über *die Natur der geistigen Wesen*, dessen Verfasser es sich zum Verdienste rechnet, dass er vor seiner Untersuchung gar nichts von dem Gegenstande derselben gewusst habe, und der das ganze Problem durch die Wirksamkeit eines göttlichen Athems auflöst. Da traten Pensées philosophiques auf, die geradehin das Daseyn eines Gottes zweifelhaft machen, die Hofnung auf ein anderes Leben als eine Quelle von Unruhe in diesem darstellen, und alle metaphysische Grillen, d. h. alle philosophische Erkenntniss, durch Beweise ad hominem lächerlich

*) Ich hätte mich allenfalls schon aus *Hissmanns* Literatur der Philosophie mit einer Menge von Titeln versehen können, wenn es hier darauf ankäme.

lich machen. Auf einem leichtern Wege versuchte ein andrer die Erkenntnißgründe der Religion und Moral in einer *Theorie des Vergnügens* zu finden. Die Anwendung der Physiologie auf die Psychologie und Moral bemühte sich der bekannte *Lallemant* zu erleichtern; und viele herausgekommenen Melanges raisonnées enthalten ein Gemisch von bekannten Dingen und seltsamen Hypothesen. Aus der Anzahl der Metaphysiker dieser Zeit gedenke ich des bekannten *Buffier*, welcher mit ziemlichem Scharfsinne Lockische Ideen bearbeitete. Es fehlte nicht an Männern, die sich dem einreissenden Materialismus und Scepticismus entgegen zu stellen wagten: so suchte *Denesle* besonders die erstre Denkart zu bekämpfen, aber er stritt nicht so wohl mit den Neuern, als vielmehr mit Descartes und Spinoza, und seine Einwendungen gegen Leibnitz sind nicht von Belang. Einen neuen Vertheydiger fand der Pyrrhonismus an *Beausobre*, der eben so, wie seine Vorgänger von der Schwachheit der menschlichen Erkenntniss, vom Truge der Sinne, von der Uneinigkeit der Philosophen, von der beständigen Wiederkehr und Verdrängung der Lehrmey-

nungen u. s. w. ausgeht, und den Zweifel empfiehlt, in aphoristischer Methode und mit französischem Witze. Zur Geschichte der cosmologischen Hypothesen gehört vornehmlich das Werk von *Boursier* de l'action de Dieu sur les creatures oder von der prémotion physique. Unter einem grossen Register von Reflexions morales erregte das bekannte Buch Les Moeurs vieles Aufsehen: eine Moral à la portée de tout le monde, die sehr nachdrücklich dem religiösen Aberglauben entgegen arbeitet. Ungleich wichtiger ist jedoch *Büffons* Verdienst um die Philosophie der Naturgeschichte, und *Montesquieu's* um die Philosophie der Gesetze.

In seiner ganzen Macht erschien der Materialismus in den Schriften des *Helvetius*, *) Man kann diesem Manne durchaus nicht eine tiefe Menschenkenntniss und die Beobachtung des menschlichen Herzens, wie es ist, absprechen. Er und *Rochefoucauld*, im vorigen Iahrhundert, liefern zusammen eine ziemlich richtige Naturbeschreibung der wirklichen Hand-

*) S. Eberhardt im angef. Buche S. 343 f.

Handlungsarten und Maximen der Menſchen. Aber ſeine Philoſophie iſt eine ſeichte unhaltbare Hypotheſe. Weniger ſeicht, aber ſehr einſeitig ſind die Philoſopheme *Rouſſeau's*, das ausgenommen, was er über Wunder entwarf, und zur Philoſophie der Erziehungskunſt beytrug.

Das Syſteme de la Nature vollendete, was frühere Materialiſten und Fataliſten angefangen hatten. Es iſt eine ergrimmte, verzweifelte Philoſophie, die aller Wahrheit Hohn ſpricht, und kein Princip kennt, als das einiger zufälligen Erfahrungen. Sie hätte gar nicht widerlegt werden ſollen, wenigſtens nicht von *Pinto* und *Caſtillon* und *Sauri*. Mit ſchonendem Stillſchweigen können wir die Schriften eines *Formey*, den Diſcours eines *Merian* ſur la Metaphyſique, die verſchiedenen Raiſonnements über Indiſche Philoſophie, die Reflexions ſur la liberté und ähnliche Dinge übergehen.

Etwas Neues und Ausgezeichnetes iſt ſeitdem nicht in Frankreich erſchienen. Das Meiſte iſt ſchönes Raiſonnement über bekannte Dinge, oder Nachhall des vorhergehenden Geſchreyes. In unſern Zeiten hat die allgemeine Veränderung in dieſem Staate natürlich

auch auf die Philosophie, oder, wie andre wollen, diese auf jene gewirkt. Man hat angefangen, mehr als sonst über Natur- und Völker-Recht zu speculiren, man hat Moralen und Catechismen der Vernunft in Menge verbreitet, in welchen alle Moral und Erkenntniss auf den Augenblick eingeschränkt, und den Lüsten eines wilden und Gesetzlosen Haufens angepasst wird. Es ist darinn nichts Neues enthalten: es sind die alten Hypothesen und Philosopheme auf einen neuen Zustand des Volkes angewendet, bey welchem, wenn er fortdauert, alle Philosophie zu Grunde gehen muss. Ich will einige Beyspiele dieser neuesten Art zu raisonniren, aus dem Werke des Lequinio Les Préjugés detruits geben, eines Mannes, der mit der erdenklichsten Wuth alle Wahrheiten für Vorurtheile ausschreyt, der alles, was die Menschen gethan haben und noch thun, nur Wahnsinn und Raserey nennt, und mit einem Herzen voll Groll und Gift und voll der bittersten Verachtung der Menschheit, Liebe des Nächsten predigt. Es giebt allerdings noch einige Schriften, die etwas kälter und gründlicher sind: aber Lequinio ist der Stimmhalter der

größern

gröſſern Parthey, und man kann in ihm am beſten alle die ſeichten Deraiſonnements der Einzelnen auf Einem Platze beyſammen finden. Die ärgſten Artikel muſte ich jedoch Bedenken tragen, hier einzurücken.

Motto.

Immer und freymüthig die Wahrheit ſagen, heiſst oft, ſich dem Geſchrey und Haſs ausſetzen. Ich ſtrebe nicht darnach, zu gefallen: nützlich zu ſeyn iſt mein Zweck. *)

Zweytes Kapitel.

Vom Denken.

Iſt der Menſch beſtimmt, zu denken? Ich hatte einſt die Thorheit, es zu glauben: aber ſeit langer Zeit habe ich meinen Irrthum erkannt, und antworte mit Dreuſtigkeit Nein! Gewiſs, wenn der Menſch von der Natur

zu

*) Ich will nicht, ſagt er S. 8. zu den Philoſophen reden, ſondern zu den Völkern. — Einem Mann, wie ich, für den der Ruhm nichts iſt, gilt die Kritik noch viel weniger.

zu diesem Geschäfte bestimmt wäre; so würde er von selbst denken, die Gedanken würden ihm ohne Hülfe der Erziehung kommen, sie würden sich natürlich entwickeln, wie der Wuchs, der Umfang und alle übrigen Verhältnisse des Körpers; es würde ihm nicht mühsamer seyn, zu überlegen und seine Vorstellungen zu erweitern, als die Arme zu bewegen, die Beine auszustrecken und zu laufen. Allein, anstatt daſs der Mensch dieselben Fähigkeiten in jenem Stücke besitzt, ist es vielmehr ausgemacht, daſs er zu der Kunst zu denken nicht anders gelangt, als durch viele Arbeit und Mühe, nach einem sehr langen Unterricht, und nachdem er schon die Hälfte seiner Lebensbahn durchlaufen ist: man muſs ihn bilden, ihn zu dieser Kunst abrichten und ihm die Geschicklichkeit mittheilen, wie man einen Jagdhund zu seiner Bestimmung abrichtet.

Betrachtet den Menschen ohne Erziehung, den einfachen Bewohner der Dörfer, der von seiner Jugend bis zu seinem Ende, der Sitte seiner Voreltern treu bleibt, ohne zu ahnden, ohne den Gedanken zu wagen, daſs er sich davon um einen Punct entfernen könne.

ne. Welcher Unterschied schon zwischen dem Bewohner unsrer Dörfer und zwischen dem Natur-Menschen! Aber lasst uns weiter gehen, lasst uns im Schoosse der glänzendsten Gesellschaft, lasst uns nach zwanzig Lehrjahren, zusehen, wie viel es der Menschen giebt, welche denken!

Wenn der grosse Haufe denken könnte, würde er der Narr von Phantomen und Undingen seyn, wie er es zu allen Zeiten und bey allen Völkern gewesen ist? Was ist zum Beyspiel der Adel für einen denkenden Menschen? Was sind alle diese abstracten Wesen? Kinder einer erhitzten Phantasie, die nur in der Leichtgläubigkeit des Haufens ihr Daseyn haben, und die sogleich aufhören, zu seyn, sobald wir aufhören, daran zu glauben.

Der grösste Beweiss, dass der Mensch nicht gemacht ist, um zu denken, ist dieser, dass das mühsame Lernen seine körperliche Constitution stöhrt und oft zerstöhrt. Im Gegentheil giebt es kein besseres Geheimniss zur Stärkung unseres Körpers, als dieses, sich einer beständigen Trägheit zu überlassen, wie die Mönchsmaschinen, die abwechselnd assen, sangen, niederknieten, schliefen und

sich

ſich mäſteten nach dem Schall einer Glocke, einer eben ſo fühlloſen Maſchine, wie ſie, die aber, wie ſie, einige Bewegungen hat.

Daraus, daſs einige Menſchen durch Sorgen und Arbeit denken und urtheilen gelernt haben, darf man eben ſo wenig auf eine allgemeine Beſtimmung des Menſchen zu dieſem Geſchäfte ſchlieſſen, als man aus einigen ſehr ſeltnen Beyſpielen, wobey eine Erziehung mehrerer Iahre vorherging, ſchlieſſen darf, daſs das Pferd gemacht iſt, Stunden mit dem Fuſſe zu zählen, oder ein Haaſe, die Trommel zu ſchlagen, weil man einige Thiere geſehen hat, die durch mühſame Abrichtung dahin gelangt waren, dieſe Abirrungen von ihrem Inſtincte und ihren Naturanlagen ziemlich gut auszuführen.

Es iſt ganz augenſcheinlich, daſs nichts der Einrichtung des Menſchen mehr zuwider iſt, als denken zu wollen, daſs er dazu nicht gemacht iſt; und die allgewöhnliche Thorheit der Sterblichen bekräftigt dieſe traurige Behauptung nur zu ſehr: die Verhältniſſe, worinn ſich eben itzt faſt alle Völker Europens befinden, rechtfertigen ſie vollkommen.

Wenn

Wenn die Menschen gemacht wären, zu denken, wenn sie es von Natur thäten: würden wir Millionen Jahre hindurch uns mit Chimären gespeist, uns über Chimären einander gemordet haben? Würden wir — —

Man dürfte nur ganz kalt daran gedenken, man dürfte nur überlegen können, statt sich von seinen eignen oder fremden Leidenschaften fortreissen zu lassen, kurz man dürfte nur denken — doch was habe ich da gesagt! Es ist ein unnatürlicher Zustand, zu denken, und die Natur läst sich niemahls ungestraft beleidigen.

Eilftes Kapitel.

Von der Tugend.

Wenn mich jemand fragen sollte, was ist Tugend? ich würde sehr in Versuchung seyn, zu antworten: die närrischeste Sache von der Welt, ein Hinderniss des Glücks, der Reichthum der Thoren, die Glückseeligkeit der Narren.

Liegt diese Erklärung nicht in der Natur der Sache; so ist sie doch unglücklicherweise

in

in der wirklichen Ausübung des Menschenlebens zu finden. Nichts in der Welt scheint weniger gesucht zu werden, als Tugend: nichts ist weniger vortheilhaft zum Fortkommen, als Tugend: nichts vermag weniger die Aufmerksamkeit des Publicums zu fesseln, als Tugend; alle Tage giebt das Volk Beweise davon, indem es Menschen mit seiner Gunst überhäuft, die gemeiniglich kein andres Verdienst haben, als betrügen, mit Dreustigkeit betrügen zu können.

Dennoch stimmt jeder für sich darinn ein, dass die Tugend das Schätzenswertheste, dass sie am geschicktesten sey, das Glück der Gesellschaft zu machen; woher kommt diese Gleichgültigkeit, die wir doch sonst dagegen haben, während wir über ihre Vortreflichkeit alle einstimmig denken? Woher kommt es, dass der tugendhafte Mann unbekannt bleibt, während der Bösewicht, von Leidenschaften strotzend und faulend von Lastern, mit Reichthümern überhäuft, zu Ehrenstellen erhöht, und von der öffentlichen Bewunderung und Schwachheit zum Gipfel des Ruhms und des menschlichen Glücks emporgetragen wird? Was ist die Ursache dieser beynahe eben so

allge-

allgemeinen, als ſinnloſen Ungerechtigkeit? Was? Daſs die Menſchen nicht gemacht ſind, zu denken: daſs es die mühſamſte Sache für ſie iſt, zu denken.

Der Betrüger ſchwingt ſich in die Höhe; er täuſcht durch ſeinen Glanz und ſein geräuſchvolles Betragen. Der tugendhafte Bürger iſt beſcheiden, und faſt immer einförmig in ſeinem Benehmen, wie in ſeiner Kleidung, einfach, wie die Wahrheit, ſtill, wie die Vernunft; man müſste ihn ſuchen, ihm entgegen gehen, ihn bey der Hand nehmen, ihn führen, allein das wäre zu viel Arbeit und Bemühung für Weſen, die nicht überlegen können.

Es giebt noch eine zweyte Urſache dieſer ſchrecklichen Sorgloſigkeit, die dem Menſchen alles fremd macht, was er am meiſten ſuchen ſollte, dieſe, daſs die Menſchen Religionen haben, daſs ſie die Larve der Tugend für die Tugend ſelbſt nehmen, daſs religiöſe Gebräuche und Geſetze ihre moraliſchen Eigenſchaften verſchlingen, kurz, daſs ſie eingebildete Tugenden für die wahre nehmen.

Der Indianer ſpeiſet mit einer heiligen Ehrfurcht und frommen Begierde den Stuhlgang des groſſen Lama; der Mahomedaner ſetzt ſeine Tugend in die Enthaltung vom Wein; der

Jude in die Enthaltung vom Schweinefleisch; der Katholik — — Für eine andre Nation ist es Tugend, die Sonne anzubethen; und jedes Volk auf der Erde, welches eine verschiedne Religion hat, setzt die Tugend in den Glauben an ihre Religionsmeynungen, so abgeschmackt sie auch sind, und in die genaue Ausübung ihrer Ceremonien, so lächerlich sie immer seyn mögen. Jede andre Tugend, ohne diese, ist in ihren Augen nur Laster, Eitelkeit, Thorheit; alle guten Handlungen sind verlohren, wenn man nicht die oder jene Religionsmeynung glaubt: der Hass der Menge, Misstrauen, Verachtung verfolgen den redlichen Mann, so menschlich, so liebevoll, so ehrlich er seyn mag, wenn er gottlos genung ist, alle religiöse Possen zu verachten, und kühn genung, sich den Gesetzen zu entziehen, die über einen so grossen Haufen von Thoren und Narren herrschen.

Was ist die Folge dieses allgemeinen Irrthums? Dass jedes Volk seine eigne Tugend hat, die von der Tugend des benachbarten Volkes unterschieden ist, und dass keines die wahre Tugend kennt; dass bey allen Völkern die Jugend von früh an dazu angehalten

wird

wird, Tugenden zu ſuchen, die nicht ſind; daſs die Fertigkeit im Irrthum mit den Jahren zunimmt, und daſs endlich der Geiſt und die Einbildungskraft des Menſchen ſich ſo entfremdet finden, daſs er die Tugend für immer verkennt; daſs ſie den Kopf voll frommer Träumereyen haben, und keine Idee von Moralität und wahrer geſellſchaftlicher Tugend faſſen. Sie kennen dieſe nicht, weder in der Theorie, noch in der Ausübung; ſie wiſſen ſehr gut, die abſcheulichſten Laſter mit dem, was ſie Religion und Tugend nennen, zu vereinigen.

Zwar hören diejenigen, welche durch eine etwas überlegtere Erziehung gebildet worden ſind, bald auf, an religiöſe Ideen zu glauben; aber ſie haben das Anſehen, als wenn ſie mit dem groſſen Haufen daran glaubten; übrigens können ſie dem Strome ihrer Leidenſchaften nicht widerſtehen, ſeitdem der einzige Zaum, der die Regel ihres Verhaltens ausmachen konnte, zerriſſen iſt, ſeitdem ſie eingeſehen haben, daſs das alles nur läppiſche Poſſen ſind, unwürdig eines denkenden Menſchen; ſie beobachten nichts deſtoweniger den äuſern Anſchein, um die Leichtgläubigen

 zu

zu hintergehen, und unter der Larve dieser erkünstelten Tugend gelingt es ihnen, ihre wirklichen Abscheulichkeiten zu verbergen.

Diejenigen, welche im Ernst gläubig geblieben sind, in welcher Religion es ist, haben ein anderes Mittel, ihr Unrecht zu rechtfertigen, und ihre Laster mit den Grundsätzen ihrer Religion zu vereinbaren, man hat ihnen eine vortheilhafte Zuflucht ausgemittelt. Es ist Schwäche, sagt man, und Gott entschuldigt und verzeiht Schwachheiten, die der menschlichen Gebrechlichkeit so eigen sind: einige Selbstpeinigung, etwas Fasten oder ein Allmosen, besonders dem Repräsentanten der Gottheit dargebracht, und die Schwachheit ist verziehen, das Verbrechen ist vergessen; der Sünder selbst vergisst, dass er seinen Lastern Preis gegeben ist; er bethet, sündigt, thut Busse, nach der Reyhe, sündigt wieder und kommt oft so weit, sich für tugendhaft zu halten, wenn er im Grunde nur ein Thor ist, aus Irrthum zusammengesetzt und mit Lastern überhäuft.

Hat man nicht sogar ehrliche Leute gesehen, die den Preiss ihrer Lüste voraus berechneten, sich im voraus mit der Gottheit in Abrechnung setzten für die Freventhaten, die sie begehen wollten? Durch

diesen

diesen so gewöhnlichen Wahnsinn wurden in unserm Vaterlande in den Jahrhunderten der Dummheit so viele Familien um Erbschaften geplündert, wozu sie durch das natürliche Recht der Abstammung bestimmt waren: durch ihn kamen unermessliche Reichthümer in die Hände der Diener einer Religion, deren Stifter es zum ersten Grundsatze seiner Lehre gemacht hatte, allen zeitlichen Güthern und Reichthümern zu entsagen. Tausendmahl wurden die Schenkungen vor dem Verbrechen gemacht, und der Schenkende blieb tugendhaft.

Leser, den meine Ideen befremden, und der du sie vielleicht für Thorheit und Abgeschmacktheit nimmst, wenn du mit Eile diese Blätter durchlaufst, steht still; im Namen der Glückseligkeit künftiger Geschlechter, die du dir träumst; überlege, und du wirst einsehen, wie ich, daſs die Menschen die Tugend nie erkennen werden, so lange sie von Kindheit an sich gewöhnen, dieses Schattenbild von Tugenden für Tugend zu halten, welches so oft der Deckmantel von Lastern, und immer nur Verirrung und Schwachheit gewesen ist.

Was ist denn aber Tugend, frägst du mich. Was ist Tugend? Liebe des Nächsten. Hat dies nicht Christus vor 18 Jahrhunderten gesagt: Liebe deinen Nächsten, und du hast das Gesetz erfüllt? Das ist die Lehre Christi, und aller Philosophen, das ist der Grund aller Tugenden. Lass diese Lehre deinem Kinde mit der Milch einflössen, und du wirst in wenigen Jahren eine tugendhafte Generation finden; aber vor allen Dingen, vermische sie nicht mit fremden Bestandtheilen, sie duldet keine Mischung. Willst du den unsinnigen Plan entwerfen, der gegenwärtigen Generation Tugend zu geben? Tolle Hofnung, täuschende Idee! Gedanke eines empfindsamen Herzens, aber eines eingeschränkten Kopfs! Träumerey eines ehrlichen Mannes! Erwache, mein Bruder! öfne die Augen, wirf deinen Blick umher, beobachte, höre und antworte!

Können Fibern, die das Alter verhärtet hat, können Körper, die von den Windeln an gelähmt sind, jemahls Geschmeidigkeit und Leben bekommen? Kann ein seit langer Zeit brandichtes und faulendes Fleisch die Bewegung wieder bekommen, die es bis jetzt nie gehabt hat, können die Lebensgeister in dieses

ſes verſchrumpſte und unreine Gewebe einkehren? Nein, thue Verzicht auf dieſen leeren Entwurf, und denke an das künftige Geſchlecht, auf dieſes muſt du deine wohlthätigen Abſichten richten.

Der Menſch iſt nicht gebohren, um zu denken, ſondern um zu empfinden: rühre ſein Herz von der zarteſten Kindheit an mit Liebe zum Guten, ſie werde für ihn in der Folge eine Leidenſchaft; laſs ihn empfinden, daſs, wenn er ſeinem Nächſten ſchadet, er dieſem das Recht giebt, ihm wieder zu ſchaden; lehre ihn, daſs, wenn er Ruhe haben will, er andre in Ruhe laſſen muſs; laſs ihn einſehen, daſs, wenn er von andern geliebt ſeyn will, er andre lieben muſs, daſs, wenn er von ſeinem Mitmenſchen ein Vergnügen, einen Dienſt erwartet, er bereit ſeyn muſs, allen, die um ihn ſind, Dienſte und Vergnügen zu gewähren. Aber ſoll dein Unterricht in ſeine Seele gelangen, ſo muſs er einen andern Weg nehmen, als durch die Ohren: deine edle Freundſchaft, dein ſanſter Character müſſen deine Lehren darſtellen, und ſie thun es beſſer, als Worte. Laſs deine unſchuldigen Liebkoſungen ſein junges und rei-

 nes

nes Herz mit dem Entzücken des Wohlwollens durchdringen! Das Bedürfniſs zu lieben werde ſeine erſte Fertigkeit, ſie wird der Keim aller Tugenden ſeyn. Die Fertigkeit iſt alles für das menſchliche Geſchlecht, und die erſten Neigungen entſcheiden unſer Loos für die Zukunft. Du haſt eine junge Pflanze unter den Händen, du ſollſt ſie bilden; beuge ſie zur Wahrheit, Liebe und zur Wohlthätigkeit, wie ſo viele andre ſie zum Irrthum, zum Zorn, zur Rachſucht, zum Haſſe beugen; vor allem, verbanne alle Verſtellung, alle Lüge; willſt du, daſs dein Zögling aufrichtig ſey, ſe ſey ſelbſt rechtlich und offen; ſcheue dich nicht, dein Unrecht einzuſehen, aber fürchte dich davor, daſs er es bemerkt, wenn du dich bemühſt, es zu verbergen; ſcheuche ihn nicht durch eitle Schrecken, ſchmeichle ihm nicht mit leeren Hofnungen; laſs ſeine natürlichen Neigungen ſich frey zeigen und richte ſie auf das Gute, durch die Verpflichtung, dich nachzuahmen, um dir zu gefallen, und da ſeine Glückſeeligkeit zu finden; hüte dich, ihm deine Laſter mitzutheilen: du würdeſt ihm einſt ſeine Fehler vorwerfen, die doch nur die Deinigen ſind.

Ja,

Ja, durch Liebe muſs man die Menſchen leiten, und die Liebe führt zu allen Tugenden; denn ſie ſind alle in dem Verlangen eingeſchloſſen, Andre glücklich zu ſehen. Wer es empfunden hat, daſs ſein Glück nicht beſtehen kann, wenn es dem Glücke andrer zuwider iſt, arbeitet treulich am gemeinſchaftlichen Beſten: aber er kann damit nicht glücklich ſeyn, als wenn er ſein Herz mit Tugenden erfüllt, und die erſte iſt das Bedürfniſs zu lieben, welches ihm die Nothwendigkeit auflegt, die andern Tugenden ſich zu erwerben. Die Liebe iſt alles, ſie iſt die Grundlage, die Stütze, die Belohnung der Tugend: Liebe iſt es, die Chriſtus allen Tugendhaften verheiſst, welche beſtimmt ſind, eine himmliſche Seeligkeit zu genüſſen; eine ewige, göttliche, unausſprechliche Liebe. Liebe iſt es, die alle Stifter von Religionen ihren Bekennern verſprochen haben; durch Liebe ſuchen ſie dieſelben an die künftige Glückſeeligkeit zu feſſeln; durch Liebe zu Gott ſuchten ſie die Menſchen während ihres kurzen Daſeyns zu leiten, ſie zur Beobachtung der Geſetze zu bewegen, indem ſie ihnen die Hofnung machten, daſs ſie einſt zu

 der

der idealischen Liebe gelangen würden, die sie als die Krone aller Tugenden und als das höchste Gut vorstellten. Gebraucht eben dieses Mittel, macht euch eben diese Leidenschaft zu Nutze: nur dass alle Täuschung verschwinde und nur Wahrheit an ihre Stelle trete; redet zu den Menschen Vernunft, einfache Vernunft; es ist ihr Vortheil, sie werden sie fassen, und zugleich ihr Herz der Liebe öfnen; sie werden empfinden, was sie nicht fassen; nur verhärtete Seelen überlassen sich der Rachsucht, der Ungerechtigkeit, dem Hasse; man ist immer tugendhaft, gerecht und gut, wenn man liebt.

Liebe, Liebe! Gott der Natur! König aller Wesen, Lust der Sterblichen, Freude der Gottheit, Heiliges Band des Lebens, Kette des Universums, Quell aller Güte, Gerechtigkeit und Tugend, Grundlage der gesellschaftlichen Gleichheit, Glückseeligkeit, die du den Sterblichen verheissen bist, wenn sie nicht mehr seyn werden: komm, verlasse die Himmel, wenn du sie bewohnst, und steig auf die Erde! Denn an dem Hasse, an den Klagen, an der Rache, an den Kriegen, die bis auf diesen Tag die Erde ver-

wüstet,

wüſtet, und die Oberfläche derſelben ſo oft mit Menſchenblut befleckt haben, erkennt man, daſs du ſie nicht bewohnſt: komm, eile, keime in der werdenden Generation, umfaſſe alle Herzen, flöſſe Wohlwollen ein, lehre Tugend, begleite die Wahrheit, löſche die Greuel aus, die deine Abweſenheit bis jetzt veranlaſset hat; mache endlich dieſes begnadigte Geſchlecht glücklich, dem die Vernunft ohne dich vergeblich Heil und Glück verheiſst.

Siebzehntes Kapitel.

Vom Tode.

Was iſt der Tod? Die Gränze unſerer Laufbahn, das Ende unſerer Freuden und Leiden, das Aufhören unſers Daſeyns, und nichts mehr; es iſt die Austilgung der Bewegung, die Erkältung der Lebenswärme, der Anfang der Aufſöſung, welche die Subſtanz unſers Weſens den andern wieder zuführen ſoll.

Alle Weſen in der Natur bekommen eine beſondre Organiſation, alle leben und wachſen,

ſen, und alle gelangen, nachdem ſie einen Kreiſs nach Verhältniſs ihrer Gattung beſchrieben haben, zu einem Ziele, über welches hinaus ſie ihr Daſeyn nicht verlängern können, und welches ſie wieder auf den Punct führt, wo ihre Theile ſich trennen, ſich in die verſchiednen Elemente miſchen, neue Zuſammenſetzungen bilden, neuen Körpern das Daſeyn geben.

Der Schlamm ſetzt ſich an und es bilden ſich Steine, ſie bekommen Feſtigkeit, werden hart und brauchbar für den Menſchen. Ausgeſetzt den Einflüſſen der Luft, ändern ſie ſich, werden alt und neigen ſich täglich der Zerſtöhrung zu, die flüchtigere Subſtanz, die das Band ihrer Maſſe ausmachte, entflieht, ſie trennen ſich, und laſſen ihre groben und erdichten Theile fallen; ein Theil derſelben geht in die Vegetation zur Nahrung der Pflanzen, während die andern, von Regen und Strömen fortgeführt, ſich in die Flüſſe ſtürzen, wo ſie bis an die Ufer des Meeres fortrollen, um daſelbſt ungeheure Bette von Moraſt aus Sand, Muſcheln, Fiſchen und andern fremden Körpern bilden zu helfen. Nach Verlauf einer gewiſſen Zeit,

wenn

wenn die Gewässer zurückgetreten sind, welche unaufhörlich einige ihrer Ufer verschlingen, und von einer Küste Besitz nehmen, indem sie die entgegenstehende verlassen, werden diese Moräste hart, troknen aus, und kehren in die Gestalt von Tuf und Stein zurück, die sie einige Jahrhunderte vorher verlassen hatten. Anders können sich diese durch ihren Umfang ungeheure und durch ihre Weisse so merkwürdigen Steine nicht gebildet haben, woraus Paris und viele andre Städte ganz gebaut sind, und aus denen man beym Zerschneiden ganze Hände voll versteinerter Muscheln und Fische sammelt.

Das Daseyn aller Wesen dauert gerade so lange, als zu ihrem Wachsthum nöthig ist. So dauern die Steine, ehe sie aufgelöst werden, Millionen Jahrhunderte, eben so, wie sie Millionen Jahrhunderte zu ihrer Bildung bedurften. So brauchen Bäume, welche ein Jahrhundert wachsen müssen, bis sie vollkommen sind, wiederum ein Jahrhundert, bis sie ihre vollkommne Austrocknung und ihren Tod finden, während der niedrige Lattig in dem Zeitraum einiger Wochen wächst, da ist und verwelkt.

Eben

Eben so ist es bey den Thieren. Einige, wie die Milbe, bekommen ihr Leben, wachsen und sterben gewissermaassen an Einem Tage, während andre, wie der Elephant und der Mensch, beynahe ein Jahrhundert dauern. Wie dem auch sey, der Unterschied liegt nur in Mehr oder Weniger, aber jede Gattung hat ihre bezeichnete Bahn, ihr bestimmtes Ziel, und noch keine Macht hat dieses Ziel auf eine merkliche und bekannte Art verlängern können.

Es ist also eine ausgemachte Wahrheit, eine Wahrheit, die jeder Mensch zuerst lernen sollte, sobald er die Augen öfnet, dass er sie nach Verlauf einer gewissen Zeit, nach einem Zeitraum, den er nicht verlängern kann, auf immer schliessen wird. Wenn er diesen heilsamen Gedanken, von seiner Jugend an, beständig vor Augen hätte; so würde er empfinden, dass es sein Vortheil ist, zu genüssen, er würde sich bemühen, die kurze Dauer, welche die Natur seiner Anwendung überlassen hat, zu seinem Glück zu benutzen.

Dieser Gedanke grämt und beunruhigt nur schwache Seelen, oder solche, die ihn nie

im

im Alter der Jugend und Kraft gedacht haben. Dadurch, daſs man ſich die Idee von einer andern Welt, von einem Orte der Strafe und der Freude, gemacht hat, iſt ganz natürlich der Gedanke an den Tod fürchterlich geworden, beſonders für den Menſchen, den ſeine Unmoralität in ſeinen eignen Augen verdammt. Die Furcht vor Strafen iſt in dem Menſchen viel ſtärker und lebhafter, als die Sehnſucht nach Belohnungen: einige fürchten die Strafe, weil ihnen ihr böſes Gewiſſen ſagt, daſs ſie ſie verdienen, andre furchtſame und ängſtliche Seelen ſind darüber bange, ob ſie ſie verdient haben, und dieſe Angſt nimmt in eben dem Maaſſe zu, als das Alter heranrückt, oder Krankheiten, welche die Maſchine ſchwächen, den Menſchen in einem Zuſtande von Kleinmüthigkeit erhalten, der ihm alle Empfindung von Muth raubt, und ihn zum ohnmächtigen Kinde macht: das gewöhnliche Loos derjenigen, welche an ein glänzendes, müſsiges und luſtiges Leben gewöhnt ſind.

Wenn es irgend Menſchen giebt, welche, ohne durch Nachdenken darauf vorbereitet zu ſeyn, den Tod mit Gleichgültigkeit kommen ſehen: ſo ſind es die Dürftigen. Der

Ar-

Arme, der auf die bloſſe Nothdurft zurückgebracht iſt, und ſein Daſeyn nur an ſeiner Mühe und an ſeinem Mangel merkte, verläſst das Leben ohne Gram, weil er nicht eine Veranlaſſung hat, ſich daran zu hängen, ohne Furcht, weil er ſeine Gedanken nicht über das Leben hinaus erſtreckt. Der Tod iſt in Wahrheit für ihn das Ende ſeiner Qual, er ſcheint ihn nur unter dieſem Geſichtspuncte anzuſehen, und oft würde er mit dem gröſten Philoſophen in Rückſicht der Seelenruhe bey dem letzten Augenblicke ſeiner mühvollen Laufbahn wetteifern. Hier, wie überall, begegnen ſich die beyden Extreme, denn der Zuſtand einer gänzlichen Unwiſſenheit, worinn dieſer Arme lebte, erhebt ihn zu der Gröſſe, welche der Philoſoph nur durch Nachdenken erreicht. — — —

Wenig Menſchen ſind vermögend geweſen, ſich der herrſchenden Träumerey von einem andern Leben zu entſchlagen. Die Anatomie und die Fortſchritte der Phyſik haben uns endlich zur Wahrheit und zur Beruhigung verholfen, und wir wiſſen heute genau, daſs der Tod nur die Austilgung des Lebensprincips iſt, nach welcher es weder Freu-

den

den noch Leiden giebt: und aus dieser Gewissheit folgt, dass wir diesen Augenblick nur in so fern fürchten können, als zu üppige und ausschweifende Freuden uns an das Leben knüpfen: eine Anhänglichkeit, gegen welche der Weise, und jeder, der das Glück wahrhaft genüssen will, sich stets sichern wird.

Aber wozu diese Ideen, welche den Grundsätzen aller Völker so geradezu widersprechen? Ist es nicht gerechter und nützlicher, ein anderes Daseyn zu glauben, dessen Lohn und Strafe schon in dieser Welt ein Mittel zur Aufmunterung oder Furcht abgiebt, um uns durch die Hofnung ewiger Freude oder durch die Furcht vor einiger ewigen Qual auf dem Pfade der Tugend zu leiten? Würde nicht die Vernichtung dieses Vorurtheils den Ruin der Sitten und die Zerstöhrung der bürgerlichen Ordnung nach sich ziehen?

Arme Menschen, die ihr nicht beobachten wollet, die ihr die Welt immer nur nach eurer Art zu sehen, nach euren Leidenschaften, euren eingeschränkten Ansichten beurtheilt! Sagt mir, ob das menschliche Geschlecht in den Jahrhunderten des übertrie-

bensten Aberglaubens besser war, als es heute ist, wo man anfängt, sich davon los zu machen? Sagt mir, ob alle eure chimärischen Einbildungen dem Ehrgeitz, der Eifersucht, dem Hasse Einhalt gethan, ob sie Unkeuschheit, Ehebruch und alle noch gröbern Unordnungen verhindert haben, und ob alle diese Laster jemahls den frömmsten und gläubigsten Völkern unbekannt gewesen sind? Sagt mir, ob Treulosigkeit, Verrätherey, Mord, ob die empörendsten Metzeleyen nicht Begleiter religiöser Uebungen waren? ob die Gesellschaft jemahls mehr in Unordnung, die Erde mehr mit Menschenblut überströmt war, als wenn man für die Sache der Gottheit wüthete? Sagt mir, wenn ihr es wagt, beweist es mir, daſs das menschliche Geschlecht verkehrter ist, seitdem man weniger Vorurtheile hat, als es vorher war; sagt, ob die Gesellschaft weniger glücklich, weniger gut organisirt ist?

Die Furcht vor ewigen Strafen schreckt nur denjenigen ab, der ein allzu empfindsames und gutes Herz hat, als daſs er Böses thun könnte; den Bösen kann nur die Furcht vor *menschlichen* Strafen zurück halten. Die

Hof-

Hofnung auf Belohnung ist durchaus von keiner Wirkung.

Der Glaube an ein andres Leben erfüllt die Seele unnütz mit Bangigkeit und leeren Muthmassungen, welche sie in einem Zustande von Einschränkung erhalten, woraus für das Individuum Qual und Unglück und für die Gesellschaft kein einziger Vortheil entspringt. Im Gegentheil, die Betrachtung des Todes und die Gewissheit, dass er das Ziel des menschlichen Daseyns ist, befreyt uns sogleich von allen kleinmüthigen Schrecken, und wäre die Wirkung davon auch nicht grösser, so ist sie doch für unsre Beruhigung sehr beträchtlich. Aber ich behaupte, dass diese Gewissheit ihre Wirkungen noch weiter erstreckt, und dass nichts so viel dazu beytragen kann, den Menschen Empfindungen des Wohlwollens einzuflössen. Man muss insbesondre eingestehen, dass sie der Schutzbrief für die Freyheit der Völker ist, welche ewig von Despotismus unterjocht und Sclaven bleiben, so lange ein Betrüger sie im Namen des Himmels anführen und sie auf einen Punct bringen kann, wo sie aus der thörichten aber festen

Ueberzeugung von einer künftigen Belohnung, ihr gegenwärtiges Leben aufopfern.

Die Vertilgung des Vorurtheils von einem andern Leben dient dazu, die Völker zu schützen, die Schwachen und Bedürftigen gegen den Uebermuth der Mächtigen zu vertheydigen. In allen Zeiten haben sich die Letztern nach Möglichkeit der Enthüllung dieser Wahrheiten widersetzt: aber werden diese Wahrheiten einmahl erkannt, so sind diese stolzen Bösewichter genöthigt, herablassender, demüthiger und ehrlicher zu werden, ihr Beyspiel, der beste Unterricht, wird die dürftigen Klassen erheben und bessern, und diese, wenn sie die thörichte Hofnung auf Fortdauer aufgegeben haben, werden sich entschliessen, Eifer und Fleiss zu verdoppeln, um sich die kurze Lebensfrist so glücklich als möglich zu machen.

Und da die Vorurtheile eben so mit einander fallen, wie sie mit einander entstehen; so wird auch dieses nicht verschwinden, ohne andre mit zu vernichten, und das Menschengeschlecht wird erkennen, dass das Glück nur in Einsicht, Ordnung, Tugend, Freymüthigkeit, Brudersinn, Geist der Freyheit, der

Gleich

Gleichheit, wechſelſeitiger Liebe, und in dem Verlangen beſteht, ſein Wohlſeyn in dem Glücke des Nebenmenſchen zu ſuchen. So wird der Tod, — ein Gegenſtand, vor deſſen Betrachtung ſich der Menſch bis auf dieſen Augenblick entſetzt hat, und der uns nur traurige und öde Vorſtellungen zu geben ſchien, — durch Ueberlegung, wenn nicht ein Gegenſtand der Freude, doch wenigſtens ein Stoff zum Troſt und eine Quelle der allgemeinen Glückſeeligkeit.

Tod, du unerbittlicher Beherrſcher aller lebenden Weſen, der du deine Macht eben ſo frey über Könige, wie über Bettler ausübſt; Verzweiflung des Böſewichts, Troſt des Unglücklichen; Schrecken des Feigen, Stütze des Weiſen; Ziel unſrer Laufbahn, Ende unſrer Freuden und Leiden; zeige dich von nun an den Sterblichen, wie du biſt, als Uebergang zur ewigen Ruhe, als Hingang zum Nichts. Laſs alle die Geſpenſter, womit Aberglauben, Angſt, und Unwiſſenheit dich belehnt haben, verſchwinden, daſs ſie nicht mehr Millionen denkender Weſen an eingebildetes Nichts feſſeln, den Grund ihres Un-

 glücks,

glücks, die Quelle ihrer Vorurtheile, ihrer Ohnmacht, die Ursache der Sclaverey der Völker und des Uebermuths der Tyrannen. Du dientest lange dem Despotismus und der verruchten Scheinheiligkeit, die sich gegen das Glück der Völker verschworen hatten; diene nun auch dem Unglücklichen, beschütze die Schwachheit gegen die Kühnheit und den Ehrgeitz von Bösewichtern. Du hast bis jetzt nur kleinmüthige, Gedankenlose, verführte Haufen vor dir hergetrieben; nimm nun freye, muthige Generationen, welche dem Irrthum abgesagt haben, mit dir. Mache alle Unordnungen und Uebel wieder gut, welche die Furcht vor deiner Macht und deinen Folgen bis jetzt veranlasst haben, und werde die Stütze der Tugend, die Quelle beglückender Bruderliebe, welche einst alle Völker vereinigen soll; gründe den ewigen Frieden, lasse die Wahrheit vor dir hergehen; opfre dich dir selbst, und fürchte nicht, deine Herrschaft über ein unglückliches Geschlecht zu ändern, welches vom Beginn der Zeiten der Geissel des schrecklichsten Aberglaubens unterworfen gewesen ist, der Dir so oft Triumphe bereitet und

dieses

dieſes Geſchlecht beynahe ganz vernichtet hat!

So weit ich die Franzöſiſche Philoſophie kennen gelernt habe, glaube ich davon ohne Ungerechtigkeit Folgendes ſagen zu können.

1. Die Franzoſen haben kein vollſtändiges Syſtem der reinen Philoſophie aufzuweiſen. *Descartes*, den man allein anführen könnte, umfaſste nur einen Theil der Wiſſenſchaft: für die practiſche hat er wenig oder nichts geleiſtet. In den andern Syſtematikern, deren es doch nur überaus wenige giebt, findet man Loke oder Newton. *) Der grobe Materialismus einiger Schriftſteller iſt, ſeinem Urſprunge und ſeinen Beweiſen nach, durchaus empiriſch, und dient uns dazu, dieſen Abweg der philoſophirenden Vernunft in ſeinem ganzen Umfange kennen zu lernen. — Wer die Abhandlungen über die Syſteme der Alten

*) Hoffentlich wird mir Niemand etwa einen Cours de Philosophie von *Sauri* entgegenſtellen.

Alten in den Mem. de l'Acad. des Inscr. kennt, wird wiſſen, wie unbeſtimmt die Ideen dieſer Geſchichtſchreiber über das ſind, was man Syſtem nennt.

2. Ueberhaupt haben ſie die Philoſophie nie als eine eigne für ſich beſtehende Wiſſenſchaft behandelt. Sie iſt ihnen entweder Reſultat aus Datis der Erfahrung und andrer Wiſſenſchaften, z. B. der Mathematik und Phyſik, oder Inbegriff allgemeiner Sätze des Sens commun oder bon ſens. Man ſehe ihre Logiken nach, die aus der Scholaſtiſchen Periode ausgenommen, und man findet nichts, als pſychologiſche Kapitel und Unterſuchungen in der Manier der Manière de bien penser. *) Ihre Metaphyſiken ſind ein Cento aus Phyſik, Aſtronomie und Naturgeſchichte, unter allgemeine Rubriken gebracht. Wer unter ihnen hat an eine Moral, als Wiſſenſchaft gedacht? Wer eine Wiſſenſchaft des Naturrechts aufgeſtellt? Was verdanken wir ihnen in Rückſicht der Unterſuchung des menſch-

*) Die beſte, die ich kenne, iſt die von *Crouſaz.* Amſt. 1725. 4 Tom. 8. Aber was iſt darinn alles zuſammengehäuft?

menſchlichen Erkenntniſsvermögens? Man leſe *Condillac* und *Bonnet.*

3. Sie haben keinen Theil der Philoſophie tief ergründet und bis auf allgemeingültige Principien verfolgt. „Miſstrauiſch gegen alles, was tiefſinnig iſt, ſuchen ſie allein das Nutzbare, (wie Mr. S. von Voltaire rühmt) und bringen dem groſſen Haufen Geſchmack daran bey.“ Witz und Leichtigkeit, Beyſpiele und Gleichniſſe vertreten nur zu oft bey ihnen die Stelle der Grundſätze und Beweiſe: die meiſten ſprechen aus dem Tone des Mr. David im Journal de Phyſique, Sept. 1781. (wo er von Newtons Anziehungsſyſtem redet) de pareilles *absurdités*, quelque accreditées qu'elles ſoient, ne trouvent point de place dans un Ouvrage, *ou l'on ſe fera une loi de ne montrer que du Sens commun.*

4. Sie haben ſich nie zu einer philoſophiſchen Kunſtſprache vereinigt. Man giebt dieſs ſo allgemein zu, daſs ich nicht nöthig habe, das Beyſpiel, welches *Büſch* (ang. O.) aus Pinto anführt, mit andern zu vermehren. Es iſt da viel Lärm über Sätze, die wir unter dem Namen contradictoriae und contrariae ohne Mühe unterſcheiden. Mit der Ver-

achtung der Dialectik und der gesammten Scholastischen Philosophie, mit der Begierde, für alle Welt und angenehm zu schreiben, verschwand der Gedanke an eine Kunstsprache gänzlich. So etwas heisst ihnen Barbarey und dialectische Fessel.

5. Ihre Philosophie besteht in der Fertigkeit, über Gegenstände der sinnlichen und intellectuellen Erfahrung deutlich und angenehm zu sprechen: sie haben Beobachtungsgabe und practischen Sinn: sie wenden sogleich an, was sie bemerken, und lassen nichts für Philosophie gelten, was sie nicht sogleich anwenden können. Bey ihren Beobachtungen aber halten sie sich immer gern an die nächste Erscheinung, und finden so mit Hülfe der Analogie immer die scheinbarsten Erklärungsgründe auf. Von Natur Feinde tiefsinniger Forschungen, ziehen sie das leichter Begreifliche dem tiefer Ergründeten vor, und so entstand bey ihnen die Vorliebe für Materialismus, Fatalismus und Zweifelsucht. Zweifel sind leichter, und sehen immer scharfsinniger aus, als dogmatische Behauptungen, sie geben dem Witze ein freyes Feld, und diesem hat die Nation von je her gehuldigt.

Ihre

Ihre Philosophie übte sich zuerst an der Theologie, und hat an dieser zu aller Zeit eine heftige Feindin und Verfolgerin gefunden: darum hat sie beständig gegen diese ihre schärfsten Pfeile gerichtet, und, indem sie Theologie und Religion für Eins nahm, gewaltige Zerrüttungen in der letztern angerichtet. — Wenn sie über die nächsten Erscheinungen hinausgehen, gerathen sie in unerweisliche Hypothesen, oder in zufällige Verbindungsarten, oder in Schwärmerey. Wie viel träumt nicht Büffon, wo giebt es ein faderes und unstatthafteres Geschwätz über Geschichte, als in Voltaire's Philosophie der Geschichte, und wo findet sich seltsamere Schwärmerey, als in ihren Poirets, oder in dem bekannten Buche: Les erreurs?

6. Der Character der Beobachtung und des Practischen ist es, durch welchen ihre Philosophie so sehr auf den philosophischen Geist auch unserer Nation gewirkt, und selbst bey dem ungelehrten Haufen der ihrigen Eingang gefunden hat. Clerselier und Regis trugen einst dem Frauenzimmer Cartesianische Philosophie vor: auch der Ungelehrte las und verstand seinen Voltaire und Rousseau. Die fran-

französischen Philosophen haben uns daran erinnert, der practischen Philosophie mehreren Fleifs zu widmen: sie verführten uns einst sogar zu einer gewissen seichten Popularität.

Man vergleiche mit diesen Bemerkungen alles, was die Encyclopedie über den Begriff der Philosophie und der philosophischen Wissenschaften sagt, man untersuche, was z. B. Voltaire so oft la vraie philosophie, la philosophie au-dessus des préjugés, la philosophie raisonnable nennt, und man wird nicht leugnen können, dafs die französische Philosophie keinen Anspruch auf den Namen und Rang einer Wissenschaft machen kann. Von ihren Philosophen gilt im Durchschnitt das, was Voltaire von Montesquieu urtheilt: On y trouve trop souvent des saillies où l'on attende des raisonnemens, ils donnent trop d'idées douteuses pour des idées certaines: mais s'ils n' instruisent pas leur lecteur, ils le font penser.

Wer mehr Penetration, und mehr Hülfsmittel besäfse, als ich, würde uns eine Geschichte der französischen Philosophie geben können, die an dem Faden einer gedrängten Darstellung der allgemeinen literarischen Kul-

tur

tur in Frankreich fortgienge, den Einfluſs der politiſchen Verhältniſſe auf den Geiſt der Philoſophie bemerkte, die wichtigen Schriften der franzöſiſchen Philoſophen in den verſchiedenen Theilen dieſer Wiſſenſchaft Auszugsweiſe oder durch allgemeine, aber gründliche, Beurtheilung, aufführte, die wechſelſeitigen Verkehre derſelben mit Engliſcher und Deutſcher Philoſophie entwickelte, und aus dem Geiſte der Nation und deren Bildung die Beſchaffenheit ihrer Philoſophie zu beurtheilen und zu erklären verſuchte. Dieſer Geſchichtſchreiber würde natürlich auch die äſthetiſchen, hiſtoriſchen und mathematiſchen Werke der Franzoſen kennen und benutzen müſſen, würde alles ſelbſt leſen und unterſuchen, und ſich weder durch Memoires, Journaux, Encyclopedies, Dictionnaires, Vies, Abregés, Reflexions, Catalogues, Bibliotheques, Pièces fugitives, Magacins, Recueils, Esprits, noch durch unſre literariſche und philoſophiſche Journale und Bibliotheken *) allein leiten und irre führen laſſen.

*) Zur literariſchen Kenntniſs ſind allerdings unſre Acta Eruditorum, zuverläſſige Nachrichten, Acta phi-

ſen. — Ich merke dieſs an, um anzuzeigen, daſs ich wenigſtens weiſs, wie man es machen muſs, ob ich es gleich ſelbſt nicht kann, ut vineta egomet caedam mea, und hoffe, daſs man ſich dieſes Bekenntniſſes nicht bedienen werde, um meinen geringen Verſuch zu verſpotten.

Bey einer ſolchen genauern und ſpeciellern Unterſuchung dürfte allerdings mancher Einzelne in einem vortheilhaftern Lichte erſcheinen, als es in dieſer allgemeinen Ueberſicht geſchehen konnte, wo es darauf ankam, die Verdienſte der Franzoſen um die Philoſophie, als Wiſſenſchaft, überhaupt zu würdigen.

F.

philosophorum, Relationes de novis libris, Briefe über die Literatur. Windheims, Darjes, Riedels, Sattlers, Zobels, Fabers, Feders u. a. philoſophiſche Bibliotheken, und andre literariſche Zeitſchriften, beſonders aus neuern Zeiten, ſehr zu empfehlen. Aber in Rückſicht der Auszüge und Urtheile kann man ſich zumahl auf die ältern nie ganz verlaſſen.

WAS

WAS HEISST, DEN GEIST EINER PHILOSOPHIE DARSTELLEN?

Es ist die Sache eines critischen Wörterbuchs, alle die Zusammenstellungen, in denen wir auf Veranlassung der Franzosen das Wort Geist brauchen, zu sammeln und zu rechtfertigen. Ich bleibe hier bey demjenigen Gebrauche stehen, der für die Geschichte der Philosophie wichtig ist, insofern man es dem Geschichtschreiber derselben bey jeder Gelegenheit zur Pflicht macht, den *Geist* dieses oder jenes Systems, dieser oder jener Philosophie darzustellen. Vor einiger Zeit war dieses Geschäft sehr leicht: man sammelte aus den

chrif-

Schriften berühmter Denker eine Menge Erklärungen, Maximen, Sentenzen und Einfälle, und gab uns so einen *Geist* des Herrn von Leibnitz, Hume, d'Argens und andrer.

Wenn wir bey dem Worte Geist zunächst an das Nichtkörperliche denken: so haben wir zur Erklärung jener Redensart noch nichts gewonnen. Wir müssen den Begriff noch genauer zergliedern, und hier findet es sich, daſs wir mit demselben vornehmlich folgende verbinden: 1) den Begriff des *Innern* eines Gegenstandes, welches man im Gegensatze der äusern Form die Materie nennen könnte. 2) des *Allgemeinen* oder Ganzen, welches durch die besondern Theile verbreitet oder hervorgebracht wird. 3) des *Wesentlichen* in einem Gegenstande, im Gegensatze des Zufälligen. 4) des *Hauptsächlichsten*, Vornehmsten, Wichtigsten. 5) des *Reinen*, welches nach der Absonderung alles Fremdartigen übrig bleibt, oder vor jedem Zusatze schon da war. 6) des *Lebendigen*, in und durch sich selbst Wirkenden. 7) des *Belebenden*, welches seine Kraft auser sich mittheilt. Aus diesem allem entsteht das, was einen Gegenstand zu dem macht, was er ist, das

Eigen-

Eigenthümliche, in welchem mithin der *Unterschied* von andern Gegenständen bestimmt ist.

Diese Bedeutungen auf die Redensart *Geist einer Philosophie* angewendet, was wird nun diese eigentlich sagen wollen?

Billig unterscheiden wir hier erstens die *Philosophie als* obiective *Wissenschaft*, von den Bemühungen der Denker, eine solche Wissenschaft zu finden oder zu befestigen, d. h, von den verschiednen *Arten zu philosophiren*. Die Philosophie eines Descartes, Newton, Leibnitz, Wolff ist noch nicht die *Philosophie überhaupt*, so wie etwa die Geometrie eines Euclides, Karsten, Kästner die *Geometrie überhaupt* ist. Zweytens unterscheiden wir die Philosophie als *Wissenschaft*, dem Schulbegriffe nach, von ihr als *Weisheit*, nach dem Weltbegriffe.

Der Geschichtschreiber der Philosophie hat es mit den verschiednen *Arten zu philosophiren* zu thun. Deren kann es, der Hauptsache nach, nur dreyerley geben. Entweder die Denker behaupteten, dass dasjenige, was sie über den allgemeinen Zusammenhang der Dinge ausgedacht hatten, wirklich so sey, und stellten dafür Beweise auf, *dogmatische* Art zu

philosophiren. Oder sie bezweifelten und leugneten die Möglichkeit und Wahrheit solcher Einsichten und Beweise, *sceptische.* Oder sie untersuchten die Gründe dieser Behauptungen, die Möglichkeit dieser Einsichten, die Gewissheit dieser Beweise in der Natur des Menschen selbst, *critische* Art zu philosophiren. *Behaupten*, *Bezweifeln* und *Untersuchen*, wäre also das Innere, Wesentliche, Allgemeine, Hauptsächlichste und Lebendige in den verschiedenen Philosophieen der Denker, dasjenige, wovon alle ihre einzelnen Untersuchungen ausgehen, wodurch sie geleitet werden, und worauf sie zurückkommen, und wir müsten also von einem *dogmatischen*, *sceptischen* und *critischen Geiste* der Philosophieen sprechen, wobey natürlich einige Unterabtheilungen vorkommen.

Wer nur immer auf eine von diesen Arten philosophirt hat, hat nach gewissen *Principien* philosophirt, diese mochten nun förmlich ausgedrückte Sätze seyn, oder nicht. Wer dergleichen nicht hatte, oder sie nicht bey seinen Untersuchungen anwendete, der gehört in eine Geschichte der Philosophie nicht. Principien sind das Allgemeine, was sich in alle

die

die befondern Speculationen verbreitet, das Innere einer jeden Lehrmeynung, das, was den einzelnen Forfchungen Kraft und Beziehung giebt, die wefentlichen Beftandtheile derfelben, ohne welche die letztern aufhören, etwas mehr als bloffes Meynen zu feyn. Derjenige Gefchichtfchreiber alfo, der die Principien einer Philofophie auffpürt, und die einzelnen Behauptungen nach denfelben prüft und erläutert, ftellt den *Geift einer Philofophie* dar. Er wird bey diefer Darftellung natürlich darauf zu fehen haben, ob diefe Principien empirifch oder rational, und als die letztern logifch oder metaphyfifch, ob fie allgemein und nothwendig, oder nur befondre und zufällige find. Die Anwendung derfelben, beftimmt den *Zufammenhang* in einer Art zu philofophiren, die Einheit, welche in den einzelnen Unterfuchungen herrfcht, mit einem Worte das *Syftematifche.* Derjenige Gefchichtfchreiber alfo, welcher den durch Principien hervorgebrachten Zufammenhang aller Glieder einer Philofophie zeigt, ftellt den *Geift* derfelben dar. Der letzte Zweck der Philofophie ift Beziehung der Erkenntnifs auf die wefentlichen *Zwecke* des Menfchen, d. h. *Weisheit.*

Die Denker haben auf diesen bey ihren Bemühungen mehr oder weniger, mittelbar oder unmittelbar hingearbeitet. Derjenige Geschichtschreiber also, der uns entwickelt, in wiefern diese oder jene Art zu philosophiren auf das wirkliche Leben mehr oder weniger Einfluss hatte und haben konnte, in wiefern sie diesen Einfluss näher vor Augen hielt, oder ganz aus dem Gesichte verlohr, stellt uns den *Geist* derselben dar. Diesem gemäss wäre von einem *scientifischen*, *systematischen* und *practischen* Geiste der Philosophieen die Rede, wobey ebenfalls noch einige Unterabtheilungen Statt finden.

So würde z. B. den *Geist des Scepticismus* darstellen, so viel heissen, als zeigen, was Scepticismus ist, wodurch er sich von den übrigen Arten zu philosophiren unterscheidet, auf welchen Gründen er beruht, wie er in sich zusammenhängt, und welches seine Wirkungen sind.

Dieser Geist kann und muss aus der körperlichen Umgebung der Wörter, Wendungen und Darstellungen herausgehoben werden. Wir lassen die Ausdrücke Zahlen, Ideen, Monaden, Homöomerieen, u. s. w. fallen,

und

und fuchen den reinen, innern und wefentlichen Gedanken auf, der in denfelben eingewickelt ift. Wir überfehen die Einfälle und Hypothefen, womit ein Denker feine Speculationen ausfchmückte, oder die er fich nebenbey erlaubte, und halten uns an feine hauptfächlichften und wichtigften Behauptungen, die unter fich in Verbindung ftehen.

Es entfteht aber hierbey vielleicht die Bedenklichkeit, ob nicht durch ein folches Verfahren die Gefchichte der Philofophie an der zu einer jeden Gefchichte erforderlichen Treue verlieren und zu einem Roman werden dürfte, in welchem alle Philofophen grade fo denken und lehren, wie es dem Gefchichtfchreiber gut dünkt. Man hat die Behauptung oft wiederholt, dafs eine pragmatifche Gefchichte der Philofophie eigentlich a priori gefchrieben werden müffe.

Allein es ift von diefer Seite nichts für die Treue der Gefchichte zu befürchten.

Genau genommen, kann felbft in einer Gefchichte der *Begebenheiten* bey weitem keine folche Treue Statt finden, als in einer Gefchichte von *Meynungen* oder *Behauptungen*. Begebenheiten hängen von einer Menge un-

 zähl-

zählbarer und oft sehr geringfügiger Nebenumstände ab; sie werden beobachtet, durch Tradition fortgepflanzt, und verändern sich beynahe bey jeder Mittheilung. Selbst die unmittelbare Beobachtung wird durch die Eigenschaften, den Standpunct, und die Stimmung des Beobachters modificirt. Ganz etwas anders ist es mit einer Geschichte menschlicher Gedanken. Hier hält sich der Historiker an Urkunden, die Iedermanns Einsicht offen liegen. Er darf nicht den Gegenstand dessen, was er erzählt, erst durch seine Erzählung zu Etwas machen: er darf nicht beobachten, was geschieht; er hat lauter Facta, aufgezeichnete Facta, vor sich, und darf sie nur *verstehen* und *prüfen*. Ob ein Denker, dessen System er vor sich hat, vielleicht ganz anders dachte, als er schrieb, ganz anders handelte, als er dachte, das kümmert ihn nicht: er soll ja nur berichten, was derselbe *ausdrücklich* gelehrt habe. Aber wird nicht der Erzähler seine eigenthümlichen Ansichten unterschieben? wird nicht der Wolfianer diese Facta ganz anders auffassen und beurtheilen, als der Cartesianer? Er nimmt vielleicht diesen oder jenen Ausdruck eines Philosophen in dem

dem Sinne, den *sein* System damit verbindet; er findet das Wesentliche und Eigenthümliche desselben eben darinn, worinn das Wesentliche und Eigenthümliche *seiner* Philosophie besteht, und stellt uns, ehe wir es meynen, in einem Parmenides einen förmlichen Spinoza, in einem Aristoteles den entschiedensten Lockianer dar.

Eben hier ist es, wo, dünkt mich, die *critische* Art zu philosophiren sich vorzüglich bewährt. Der critische Philosoph nimmt eigentlich keine Parthey, er ist weder ausschlüsslich Dogmatiker noch Sceptiker, weder Materialist noch Immaterialist, und wie die einzelnen Secten-Namen weiter heissen. Er sieht alle diese Behauptungen von Seiten ihrer Beziehung auf die Gesetze des menschlichen Geistes an: er findet in den Lehren des Empiristen oder des Rationalisten nichts Ausgemachtes, er zweifelt auch nicht mit dem Zweifler; sondern er achtet vornehmlich darauf, in wiefern die Behauptungen des einen, oder die Zweifel des andern in jenen allgemeinen Gesetzen des menschlichen Geistes begründet sind, in wiefern der eine oder der

andre über die Grenzen des Erkenntnifsvermögens hinaustrat, oder fich darinn zurückzog. Er glaubt an keine *wirklich vorhandne* Philofophie, fondern fieht diefelbe vorläufig nur als *mögliche* Wiffenfchaft an, und beurtheilt mithin die Erfindungen der Denker nach dem Grade, in welchem fie fich diefer Idee einer Wiffenfchaft näherten oder davon entfernt blieben. Eben dadurch ift er auch in den Stand gefetzt, eine pragmatifche Gefchichte der Philofophie zu fchreiben. Jede pragmatifche Gefchichte fetzt eine Aufgabe voraus, welche durch diefelbe gelöft werden foll: fie foll Regeln und Mufter liefern für das, was noch gefchehen kann und mufs. Der Dogmatiker und Sceptiker hat über jede Aufgabe fchon entfchieden, und hält das Gefchäft der Philofophie für fchon vollendet.

Eine *pragmatifche Gefchichte der Philofophie* ift alfo nur durch eine *critifche Unterfuchung* und Darftellung der verfchiedenen *Arten zu philofophiren* möglich. Und in diefer Vorausfetzung heifst *den Geift* einer Philofophie darftellen, eben fo viel, als zeigen, in wiefern die Behauptungen eines Philofophen in

der

der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründet, den Geſetzen deſſelben angemeſſen ſind, und ſeine Gränzen halten oder überfliegen.

Mithin kommt es bey der Darſtellung des Geiſtes einer Philoſophie nicht darauf an, daſs man

Erſtens grade die Bilder und Ausdrücke beybehalte, in welche der Denker ſeine Lehrſätze einhüllte, ob es gleich zur Erleichterung für den Beurtheiler gut iſt, dieſelben mit anzuführen.

Zweytens ſind davon ausgeſchloſſen alle *Meynungen* ohne Philoſophiſche Gründe, wie die Träumereyen der Feuer- und Goldphiloſophen, oder die Lehren vom Seelenſchlafe, vom Sitze der Seele u. d. ſind: alle *unzuſammenhängende Einfälle* über dieſen oder jenen philoſophiſchen Gegenſtand, die auf keinem Principe beruhen und unter ſich in keiner Verbindung ſtehen: alle *Hypotheſen*, die *keinen möglichen* Gegenſtand haben, *nicht zulänglich* ſind, und etwas *mehr*, als bloſſe polemiſche *Vertheydigungs-Mittel* ſeyn ſollen. Man

kann sie, um den Philosophen selbst zu characterisiren, nebenbey mit anmerken, aber zu dem Geiste einer Philosophie gehören sie nicht.

Drittens, eine Aufstellung der äusern Umstände und Veranlassungen, welche einen Denker grade auf diese Art zu philosophiren leiteten, findet eigentlich ihre Stelle in einem Geiste einer Philosophie nicht. Wir wollen hier nur wissen, *was* er lehrte, nicht aber *warum* er grade auf diese Lehre fiel, wenn dieses Warum nicht in dem Gange der philosophirenden Vernunft überhaupt zu suchen ist, sondern von äusern Umständen abhing. Die Entwicklung der letztern kann höchstens nur zur Ausschmückung dienen.

Viertens, man kann den Geist einer Philosophie auch in zweckmässigen Auszügen aus den Schriften eines Philosophen darstellen, wenn man erst im Allgemeinen den rechten Gesichtspunct zu deren Beurtheilung angegeben hat.

Ich

Ich kann es mir nicht einkommen lassen, irgend einen meiner geringen Versuche als Muster einer solchen Darstellung anzuführen: aber ich bin mir bewufst, dieses Ideal wenigstens vor Augen gehabt zu haben. Fühle ich mich in der Folge vermögend, mich an eine vollständige Geschichte der Philosophie zu wagen: so will ich streben, demselben näher zu kommen.

F.

EIN

EIN

BEYTRAG ZUR UNTERSUCHUNG

ÜBER DIE

METAPHYSIK DES ARISTOTELES.

Ich bin die Metaphyſik des Ariſtoteles von neuem durchgegangen, und will es wagen, einige meiner Bemerkungen über dieſe Schrift den Critikern zur Prüfung vorzulegen. Die Ausgabe, deren ich mich bediente, iſt die elende in 8. *) Beſſere waren mir nicht zur Hand,

*) Aurel. Allob. 1606, oder 7. denn ſchon auf dem Titel iſt ein Druckfehler. Dergleichen finden ſich auch in den Zahlen der Bücher und Kapitel. Ich habe

Hand, auch wollte ich sie nicht zu Rathe ziehen, weil es mir scheint, als ob wir in dergleichen elenden Abdrücken die Werke des Aristoteles, ich möchte sagen, in ihrer ersten Verwirrung und Roheit am besten wiederfinden. Gute Ausgaben oder Commentatoren können den Untersucher leichter irre führen, oder machen wenigstens, daſs er den Autor selbst flüchtiger lieſt. Ich werde mich blos auf die Abhandlung von *Buhle über die Metaphysik des Aristoteles* *) hin und wieder beziehen.

Das *erste* Buch hält Buhle für ein besondres Stück, und läſst die Wahl, ob man es für ein Bruchstück der Aristotelischen Schrift περ' ἀρχῶν, oder für einen Commentar über das 2te und 3te Kapitel des ersten Buchs der Physik nehmen will. Allein dagegen streitet Folgendes. Dieses erste Buch wird nehmlich in einem der

habe mich indessen nicht nach den Druckfehlern gerichtet, sondern jedes mahl bey den Citaten durchgezählt: welches ich anmerke, damit ich nicht falscher Citate beschuldigt werden kann.

*) Bibliothek der alten Literatur etc. Viertes Stück. S. 1. f.

der folgenden, wie schon *Syrianus*, aber ohne nähere Angabe, bemerkt haben soll, ganz bestimmt angezogen. Im ersten Kapitel desselben ist ausgemacht: quod sapientia sit scientia circa aliquas causas et principia, im zweyten, wird untersucht: quales causae qualia haec principia sint, und im dritten: sapientiam esse scientiam primarum causarum. Von diesem dritten Kapitel an bis zu Ende werden die Lehrmeynungen älterer Philosophen über die Principien angeführt und beurtheilt. Nun heisst es im *elften* Buche, im ersten Kapitel: Quod itaque sapientia scientia quaedam circa principia est, patet ex primis, in quibus ad ea, quae ab aliis de principiis dicta fuerunt, dubitatum est. Was sind diese primi? Offenbar das genannte *erste* Buch der Metaphysik. Denn in der Physik, wo zwar auch von den Lehrmeynungen älterer Philosophen oft die Rede ist, wird doch nirgends jener Satz: dass Philosophie eine Wissenschaft der Principien sey, aufgestellt oder erwiesen. Im elften Buche wird in Beziehung auf das erste der Umfang der Philosophie und ihre Verschiedenheit von Mathematik und Physik untersucht: es herrscht also zwischen beyden eine Verbindung, und der

Ver-

Verfasser des einen wird höchst wahrscheinlich auch Verfasser des andern seyn. *)

Das *zweyte* Buch, von welchem ich nachher ausführlicher sprechen werde, kann nicht, wie Buhle findet, unmittelbar mit dem *dritten* zusammengehören. Es schliesst sich folgendermaassen: „Wir haben *zuvörderst* zu „untersuchen, was Natur ist. Denn *so wird* „*es sich zeigen*, wovon die Naturwissenschaft „han-

*) Buhle erinnert, dieses erste Buch sey aus andern Stellen zusammengestoppelt. Allein die angeführten (S. 27.) Nachweisungen beweisen das nicht. Dürfte denn Ein Schriftsteller, der in einer Moral den Begriff Wissenschaft entwickelt, deswegen diesen Begriff in einer Metaphysik gar nicht berühren, ohne dass man ihn einen Compilator schelten dürfte? — Ferner trägt Arist. hier nicht eine *Lehre* vor, sondern zergliedert *zur Einleitung* den Begriff Wissenschaft, und, wie mich dünkt, sehr zweckmässig. — Der Grund von der Sprache in diesem Buche ist nicht sicher genung. — Die Geschichte der Principien dient zur Grundlage einer Aufsuchung des Princips aller Principe. — Uebrigens sind der Citationen hier nicht mehrere, als z. B. in der Physik, wo sehr oft auf die Schriften von der Philosophie verwiesen wird.

„handelt, und ob die Unterſuchung der Ele-
„mente und Principien für Eine oder für meh-
„rere Wiſſenſchaften gehört.“ Und was hät-
ten wir alſo im Verfolg zu erwarten? Was
anders, als eine Unterſuchung über den Be-
griff Natur? Statt deſſen bekommen wir ſo-
gleich eine Erörterung der Frage: ob die Un-
terſuchung der Principien für Eine oder für
mehrere Wiſſenſchaften gehört? Konnte Ari-
ſtoteles, oder wer ſonſt Verfaſſer iſt, ſo
verkehrt handeln, und ſeinen Entwurf in
dem Augenblicke, als er ihn angab, auch
wieder vergeſſen?

Die Beurtheilung der folgenden Bücher
will ich mir durch eine kurze Angabe ihres
Hauptinhalts zu erleichtern ſuchen.

Das *dritte* Buch beſchäftigt ſich mit Unter-
ſuchung der Aufgaben (ἀποριων): ob die Un-
terſuchung der Principien für Eine oder meh-
rere Wiſſenſchaften gehört? ob dieſe Princi-
pien bloſs Principien der Subſtanz, oder auch
allgemeingeltende logiſche Principien ſind? ob
es mehrere Arten von Subſtanzen giebt? wel-
ches die allgemeinſten und erſten Elemente
zu nennen ſind? ob ſie einzeln und mithin
unendlich, oder Eins und einerley Art ſind?
ob

ob Zahlen, Flächen und Puncte auch Substanzen sind u. s. w. Im zweyten Kapitel beruft sich der Verfasser abermahls auf einen frühern Beweiss, wenn er sagt: quatenus primarum causarum et eius quod maxime scibile (vergl. Met. I. 2.) definita est (sapientia), und findet, dass diese Wissenschaft nur Eine sey, insofern die Principien derselben alle weit allgemeiner und früher seyn, als die Principien, womit sich andre Wissenschaften beschäftigen.

Im *vierten* Buche wird diese Eine Wissenschaft, die Wissenschaft des Dinges an sich und dessen allgemeiner Prädicate näher betrachtet. Der Verf. beruft sich gleich im zweyten Kapitel auf jene ἀποϱίαι, d. h. also auf das dritte Buch: quod in dubitationibus dictum est — quae in dubitationibus diximus. Er handelt von den Theilen der Philosophie, zeigt, dass die Philosophie sich selbst über die ersten Principien der Mathematik und Physik ausbreite, und dass es also eine Wissenschaft gebe, die noch über die Physik hinausgehe und mit den ersten Principien aller Erkenntniss zu thun habe. Kap. 3. Diese Grundsätze der Erkenntnis werden characterisirt, und na-

namentlich der Satz des Widerspruchs erläutert, seine Unerweislichkeit gezeigt, der Scepticismus eines Protagoras, Democritus u. a. geprüft, die Begriffe Wahr und Wirklich, und der Unterschied des logischen und metaphysischen Widerspruchs entwickelt. Kap. 4 bis zu Ende.

Das *fünfte* Buch erklärt die Begriffe: Princip, Ursache, Element, Natur, Nothwendig, Eins, Ding, Substanz, Accidenz, Gegensätze, Erstes und Letzteres, Kraft, Quantität, Qualität, Relation, Vollkommenheit, Grenze, Anordnung, Beschaffenheit, Leiden, Beraubung, Haben, Wirkung, Theil, Ganzes, Verstümmelt, Gattung, Falsch und Zufällig.

Das *sechste* fängt mit der Bemerkung an, dass alle speculative Wissenschaften sich mit Ursachen und Principien beschäftigen, keine sonst mit den Principien des Dinges an sich. Es sind drey speculative Wissenschaften, Mathematik, Physik und Theologie, die *erste Philosophie* ist die allgemeinste. Sie hat das Ding an sich zum Gegenstande, und dieser Begriff wird kurz erläutert Kap. 2. und 3.

Im

Im *siebenten* werden die Begriffe: Ding, Substanz noch genauer zergliedert. Im 4. Kap. kommt eine logische Untersuchung über den Begriff des Subjects vor, wobey einige Zweifel gehoben werden. Im 7. Kap. dessen Anfang mit Phys. II. 1. ähnlich ist, wird der Begriff der Wirkung (eorum quae fiunt) vorgenommen, über das Ganze und die Theile, über Arten und Formen, über allgemeine Definitionen in Beziehung auf den Begriff der Substanz, der nun noch näher bestimmt wird, eine scharfsinnige Untersuchung angestellt.

Im *achten* ist die Rede von materiellen und formellen Substanzen, von ewigen und endlichen, von dem Begriffe der Einheit und des Zusammengesetzten.

Im *neunten* von dem Wesen der Kraft, des Vermögens, des Möglichen, der Wirksamkeit, und deren Verhältnisse unter sich und zur Substanz, endlich von der Verbindung zweyer Begriffe, und den Urtheilen über Wahr und Falsch.

Im *zehnten* von dem Begriffe der Einheit, Untheilbarkeit, und Vielheit, Theilbarkeit, Gleichheit, Contrarietät, Mittelwesen, Ver-

ſchiedenheit überhaupt und in Rückſicht der Form.

Das *elfte* handelt wieder von dem Weſen der Philoſophie; und der Beſchaffenheit der Principien, die ihren Gegenſtand ausmachen. Auch die Mathematik iſt ein Theil dieſer Philoſophie. Kap. 2. 3. 4. 7. und 8. ſtimmen zum Theil mit dem *ſechſten* Buche überein, nur daſs ſie etwas gedrängter ſind. Vom 9ten an wird von der Einheit der Kraft, vom Unendlichen, von der Veränderung, Bewegung u. ſ. w. gehandelt.

Im *zwölften* wird der Unterſchied der Subſtanzen, der natürlichen und der unveränderlichen entwickelt. Unveränderlichkeit des Weltalls. Weſen der Seele. Es muſs ein erſtes Princip über das Sinnliche hinaus ſeyn.

Im *dreyzehnten* wird unterſucht: ob es auſer den ſinnlichen Subſtanzen eine unveränderliche und ewige giebt. Mathematiſche Principien, Platons Ideen, Zahlen. Prüfung dieſer Behauptungen.

Im *vierzehnten* geht die Prüfung der Pythagoräiſchen Zahlenlehre weiter, beſonders in Rückſicht der Frage von der Entſtehung

und

und Erzeugung der Dinge. Und auf einmahl ist das Werk abgebrochen.

Wenn ich alles zusammen nehme, was Aristoteles von einer sogenannten Metaphysik sich gedacht haben muss: so besteht es ohngefähr in Folgendem:

Es muss noch etwas Allgemeineres und Früheres geben, als die Principien der Mathematik und Physik: etwas wovon selbst diese Principien erst abgeleitet sind. Dieses zu untersuchen, ist das Geschäft des Philosophen, der berufen ist, über Alles zu forschen, was in das Gebieth jener Wissenschaften nicht gehört. Nun giebt es nichts Allgemeineres, nichts Ursprünglicheres, als den Begriff Ding überhaupt. Dieser näher bestimmt, ist der Begriff Substanz, Urwesen; das Letzte, worauf man bey dem Fortgange der Ursachen kommen muss. Die Wissenschaft von diesem Urwesen nun ist die *erste Philosophie*, Theologie, *σοφία*, Metaphysik.

Nun vorausgesetzt, dass Aristoteles diese Wissenschaft, wie er selbst sagt, erst suchte, so entsteht in seiner Untersuchung folgender Gang.

Einleitung. Was ist Wissenschaft, was Philosophie? Erkenntnis der Ursachen und Principien, und zwar der ersten und allgemeinsten. Schon frühere Denker haben sich mit Untersuchung der Principien beschäftigt. Darstellung ihrer Ideen. *Erstes Buch.*

Ist es nur Eine Wissenschaft, welche sich mit jenen Principien beschäftigt, oder sind es mehrere? Es ist nur Eine. Beweiss. *Drittes Buch.*

Was ist es für eine Wissenschaft? Eine speculative, und zwar philosophische. Worauf beruht ihre Gewissheit? Auf allgemeinen Grundsätzen der Erkenntnis. *Viertes Buch.*

Verläufige Erklärung allgemeiner Begriffe, Ontologie. *Fünftes Buch.*

Metaphysik beschäftigt sich mit der Wissenschaft des Dinges überhaupt, Substanz. *Sechstes Buch.*

Wie kommen wir zum Begriffe einer Substanz? Durch Abstraction des Allgemeinen vom Besondern. Wesen der Definition. *Siebentes Buch.*

Die Substanz wird betrachtet nach ihrer Quantität, *Achtes Buch.* Nach ihrer Qualität, *Neuntes Buch.* Nach ihrer Relation, *Zehntes Buch.*

Buch. Nach ihrer Modalität (Wirklichkeit, Nothwendigkeit, Zufälligkeit.) *Elftes* und *zwölftes Buch.*

Meynungen Andrer über die unveränderliche und ewige Subſtanz. *Dreyzehntes* und *vierzehntes Buch.*

Iſt in dieſem Gange nicht die leichteſte Ordnung? Man darf nicht ſagen, daſs ſie hineingetragen iſt. Ein ſyſtematiſcher Kopf, wie Ariſtoteles, *konnte* ſo verfahren, und die Ordnung der Bücher ſtreitet nicht dagegen, daſs er ſo verfahren *iſt.* Etwas anders wäre es, wenn wir, um dieſen Plan herauszubringen, die Bücher ſelbſt nach Gefallen verſetzen müſten. Averrhoes ſcheint mir alſo Recht zu haben, wenn er ſagt: quod procedunt (hi libri) ordine peroptimo, et quod in eis nihil contingit praeter ordinem.

Aber wir haben noch mit manchen Einwendungen zu kämpfen.

Erſtens. Selbſt nach dieſem Entwurfe iſt das Werk kein Ganzes: es hört gerade da auf, wo man die eigentliche Lehre des Ariſtoteles erwartet. Ich gebe das zu, und wir würden gerne noch hinter dem vierzehnten einige Bücher mehr wünſchen. Aber können

 diese

diese nicht verlohren seyn? oder kann Aristoteles nicht die Untersuchung selbst abgebrochen haben, nachdem er gezeigt hatte, womit sich die Metaphysik beschäftige und worauf sie arbeite? Das ganze Werk ist nicht sowohl dogmatisch als untersuchend geschrieben: es widerlegt mehr, als es festsetzt. Doch wäre das alles auch nicht, wird denn durch jede andre Hypothese das Werk vollendeter?

Zweytens. Ein grosser Anstoss sind die vielen Wiederholungen. Ich antworte: erstlich. Wer den Aristoteles kennt, weiss, dass es seine Manier ist, sich, oft sogar zur Unzeit, zu wiederholen. Zweytens: Keine einzige Wiederholung in diesem Werke ist ganz wörtlich. Man vergleiche z. B. das 2, 3, 4, 7 und 8te Kapitel des *elften* Buchs mit dem *sechsten*. Einerley Gedanken, aber dort kurz, hier umständlich vorgetragen, und ich möchte also nicht mit Buhle sagen, jenes sey aus diesem zusammen geschrieben. Und was mit der *Physik* zusammenstimmt, ist doch überall auf Metaphysik *angewendet*. Wie vieles kommt nicht in Wolfs Metaphysik vor, was in seiner Moral auch steht? Ich versichre, dass ich die Aristotelische Metaphysik wieder-

holent-

holentlich und genau durchgelesen habe, und nirgends auf *ganz wörtliche* oder *zwecklose* Wiederholungen gestossen bin. Man kann sich davon durch ein gleiches Studium überzeugen.

Drittens. Aber kommt die Zahl der Bücher heraus, wie sie von den Alten angenommen wird? In Rücksicht der Zahl der Bücher ist nirgends etwas bestimmt, und dergleichen Abtheilungen der Bücher sind, wie bekannt, sehr zufälligen Ursprungs. Es würde ohne Erheblichkeit seyn, wenn ich allenfalls hundert Bücher annähme.

Gleichwohl will ich nicht behaupten, daſs wir die gesammte Aristotelische Metaphysik so rein und unverdorben haben, wie sie aus seinem Kopfe gekommen ist. Unser Text steckt voll Fehler und fremder Glossen, und selbst die Abtheilung der Kapitel ist hin und wieder ganz falsch.

So kann z. B. das *zweyte Buch*, oder das sogenannte *kleinere* Erste auf keinen Fall in das Werk gehören. Warum, darüber hat Buhle das Nöthige beygebracht. Die Materien sind ganz fremdartig, die Verbindung darinn ist oft gar nicht zu finden, und Zusammenhang

mit dem erſtern hat es durchaus nicht. Im erſten Kapitel iſt von der Schwierigkeit der Wahrheitsforſchung, von den Verdienſten älterer Philoſophen, und von dem Weſen der Philoſophie mit einem Paar Worte die Rede. Das zweyte handelt von der Nothwendigkeit, bey einem erſten Princip ſtehen zu bleiben. Das dritte beginnt mit einigen Bemerkungen über die Macht der Gewohnheit, geht auf die verſchiednen Methoden der Philoſophen und die Gewiſsheit über, und ſchlieſst mit der Ankündigung einer Unterſuchung über den Begriff der Natur. Daſs es dem Plane nach mit dem *dritten* Buche auch nicht zuſammenhängt, habe ich oben gezeigt. Warum glaubt es aber *Buhle?* (S. 33.) Vermuthlich darum, weil es ſich mit den Worten endigt: εἰ μιᾶς ἐπιστήμης ἢ πλειόνωντὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρῆσαι ἐστιν, und weil im dritten Buche Kap. 1. geſagt wird: ἔστι δ' ἀπορία πρώτη μὲν περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν, πότερον μιᾶς ἢ πολλῶν ἐστιν ἐπιστημῶν θεωρῆσαι τὰς αἰτίας. Aber müſſen dieſe πεφροίμιασμενα eben das *zweyte* Buch ſeyn, und iſt dieſe Frage im zweyten Buche wirklich ſo angelegt, daſs der Verfaſſer hier ſagen konnte: er habe in dem Eingange dieſelbe

felbe fchon vorgenommen (διηπορήσαμεν difceptavimus, dubitavimus)? *) Handelt nicht vielmehr das zweyte Kapitel des *erften* Buchs auch von diefer Idee, wenn gleich nicht diefelben Worte gebraucht find? Oder will man das nicht gelten laffen: fo ift ein andrer Vorfchlag noch fimpler. Der Schlufs des zweyten Buchs ift nehmlich in jeder Rückficht feltfam. Die Frage: ob es eine oder mehr Principien-Wiffenfchaften giebt, kann daraus nicht beantwortet werden: was Natur ift; fie ift vielmehr von dem letztern Probleme ganz verfchieden. Wie nun alfo, wenn die Worte: εἰ μιᾶς ἐπιστήμης ἢ πλειόνων τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρῆσαι ἐστιν, dort abgeriffen und

als

*) Sollte nach Hr. Buhle diefes zweyte und das dritte Buch in die Phyfik verfetzt werden: fo wüfste ich nicht, wie dort diefe *Frage* zuträfe. Zwar wird im 2ten Kap. des 2ten Buchs der *Phyfik* von dem Unterfchiede des Mathematikers und Phyfikers gefprochen. Aber darauf pafst unfer zweytes und drittes Buch durchaus nicht. Denn hier ift nicht von den Principien des Phyfikers, fondern ganz beftimmt von den *erften* Principien aller Principien die Rede.

als Ueberschrift des dritten Buchs angesehen würden? Aber wo blieben da die πεφροιμιασμενα? Wo sie sind, nehmlich in dem ersten Buche. *)

Hängt denn aber das *erste Buch* mit dem *dritten* zusammen? Sehr gut. Jenes schliesst sich mit den Worten: Aus den Untersuchungen andrer können wir vielleicht Manches für die folgenden Probleme (ἀποϱίας) gewinnen. Und das dritte fängt so an: Bey der Wissenschaft, die wir suchen, ist vor allen Dingen nöthig, daſs wir einige Haupt-Probleme vornehmen, πεϱὶ ὧν ἀποϱῆσαι δεῖ πϱῶτον, und die Meynungen andrer darüber hören. Das erste schliesst sich mit den Worten: τάχα γὰϱ ἐξ αὐτῶν εὐποϱησαιμέν τι πϱὸς τὰς ὕστεϱον ἀποϱίας, und im dritten heiſst es bald Anfangs: ἔστι δὲ τοῖς εὐποϱῆσαι βουλομένοις πϱοὔϱγου τὸ διαποϱῆσαι καλῶς, u. s. w.

*) Die Einwendung, daſs im gedachtem 3. Buche von mehr Gegenständen, als dieser Titel besagt, gehandelt werde, und daſs: Aristoteles sonst nirgends Ueberschriften mache, (so viel wir sehen) ist leicht zu heben. Man darf allenfalls nur den oft gedachten Titel an den Schluſs des *ersten Buchs* hinanrücken.

u. s. w. Wenn hier nicht Zusammenhang ist; so ist er nirgends. Und wie wäre es denn überhaupt denkbar, daſs das zweyte und dritte Buch zu der Physik des Aristoteles gehören sollte? Die ganze Untersuchung besonders im dritten ist in der Physik durchaus unstatthaft.

Aber was sollen wir mit dem *zweyten Buche* anfangen? Ich will meine Vermuthung mittheilen.

Wer Commentatoren gelesen hat, und besonders Commentatoren des Aristoteles, wird wissen, daſs sie nicht etwa Wort für Wort, oder Satz für Satz erläutern; das thun nur sehr wenige, sondern daſs sie über den Autor und dessen Ideen ihre eignen Ideen vortragen, manche von jenen weiter ausführen, bey manchen fromme Betrachtungen anstellen, von manchen den Zusammenhang zeigen. Nun lese man dieses zweyte Buch, und sage, ob es nicht den ächten Ton eines Commentars habe? Es ist allerdings nur Anfang eines Commentars, aber man sieht sogleich, worüber. Offenbar nehmlich über das *erste Buch.*

Im *ersten* Buche Kap. 1. heiſst es: Wissenschaft sey die Erkenntnis der Ursachen, die Wahrheit, und eben diese wird im zwey-

ten Kapitel als ein ſchweres Geſchäft vor geſtellt.

Sogleich tritt der Commentator mit einer Betrachtung darüber auf: daſs die Erforſchung der Wahrheit einerſeits leicht, andrerſeits ſchwer ſey, und daſs vielleicht die Schuld dieſer Schwierigkeit nicht an den Gegenſtänden, ſondern an uns liege.

Im *erſten* Buche Kap. 3. geht die Darſtellung der Lehren früherer Weiſen an, von denen der Verfaſſer mit Recht oft unwillig redet.

Der Commentator zeigt, daſs man auch den ſchwachen Verſuchen früherer Denker müſſe Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, weil ſie uns doch vorgearbeitet haben.

Ebendaſelbſt iſt bemerkt, die Philoſophie ſey eine Wiſſenſchaft der Wahrheit, und habe es mit Urſachen zu thun. (vergl. Kap. 1.)

Der Commentator findet das ſehr wahr, bemerkt den Unterſchied zwiſchen ſpeculativer und practiſcher Wiſſenſchaft, und zeigt nach Anleitung des Kap. 2., daſs die höchſte Wahrheit in allgemeinen Principien der Dinge beſtehen müſſe. Und hierbey macht er eine Digreſſion über den Begriff des Princips, und zeigt, daſs man durchaus auf ein Princip kom-

men

men müsse, wenn man nicht ins unendliche sich verlaufen wolle. Er handelt von den verschiednen Principien, der Bewegung, der Ursache, des Entstehens, Veränderns, des Zweckes. Wie er darauf kommt? Man sehe das dritte Kap. des ersten Buchs. „Es muss, heisst es dort, eine Wissenschaft der Grundursachen geben, denn wissen können wir nur das, wovon wir die Ursache kennen, nun giebt es aber der Ursachen viererley, wovon in der Physik die Rede gewesen ist.“ Diesen Wink benutzt der Commentator, und giebt uns einen gedrängten Auszug aus dem ersten Buche der Physik.

Hiermit geht der Commentator zu Anmerkungen über die Methode des Verfassers, und über den Schlendrian mancher Philosophen, denen alles Ungewöhnliche missfällt. Einige ziehen den mathematischen Vortrag, andre den Vortrag durch Beyspiele, andre durch Dichterstellen vor, noch andre lieben das Apodictische nicht. Man muss sich also, sagt der Commentator, erst darüber unterrichten, welche Darstellung für die einzelnen Objecte die passendste ist, nicht überall ist mathematische Gewissheit möglich, wenigstens in physischen

Gegenſtänden nicht. Und hier wirft er ſich die Frage auf: Was iſt Natur, was Naturwiſſenſchaft? und damit iſt der Commentar abgebrochen. Aber wozu dieſe letztre Entwicklung? Als Uebergang zu dem, was in der Metaph. B. 3. Kap. 1 und 2 über den Unterſchied der ſpeculativen Wiſſenſchaften und ihrer Methode im Allgemeinen erinnert wird, und zugleich als eine Erläuterung deſſen, was im erſten Buche Kap. 7. über die Vermiſchung der Philoſophie und Mathematik geſagt wird. Noſtris philoſophis mathemata facta ſunt philoſophia.

Alles, was ich hier geſagt habe, iſt aus der bloſſen Lectüre des Ariſtoteliſchen Werks geſchöpft. Vielleicht würde ich manches beſſer beweiſen können, wenn ich die Commentatoren bey der Hand hätte.

Das Reſultat von dieſem Allen iſt folgendes: die Bücher der Metaphyſik gehören alle, das zweyte oder ſogenannte kleinere Erſte ausgenommen, zu Einem Ganzen, worinn die Idee einer Philosophia prima niedergelegt, und deren allgemeinſte Begriffe entwickelt ſind: und die Ordnung dieſer Bücher iſt nicht zu tadeln. Da aber einmahl der

Ver-

Verfaſſer dieſes Werks ſeine Idee noch nicht vollſtändig, (wenigſtens nach unſern Begriffen) gefaſst hatte, und da die Ariſtoteliſchen Schriften überhaupt voll Fehler und Gloſſeme ſtecken: ſo iſt es leicht zu erklären, wenn manche Ideen wiederholt, andre zu weit ausgeführt, noch andre vielleicht nicht conſequent genung ſcheinen.

Ich muſs noch mit anmerken, daſs wahrſcheinlich die erſten Sammler der Ariſtoteliſchen Schriften verſchiedne Recenſionen beyſammen gehabt haben mögen. Denn nicht alle Abſchriften, ſondern nur das Autographum hatte in der Erde vergraben gelegen. Wäre jenes erweiſslich, *) ſo lieſſe es ſich ſehr leicht erklären, warum manche Stücke an der einen Stelle kürzer, an der andern ausführlicher abgehandelt ſind, wenn man anders überhaupt daran Anſtoſs nähme. — Auch ſcheinen mir hin und wieder Inhaltsanzeigen mit in den Text gekommen zu ſeyn. Ob

*) *Eberhard* Allg. Geſch. der Philoſophie S. 199. ſagt daſſelbe, und citirt dabey den Alexander Aphrod. in Ariſtot. Met. 1. den ich nicht nachſehen kann.

Ob nun aber dieses Werk, wie wir es haben, vom Aristoteles, und seine eigentliche Metaphysik sey, das kann ich nicht mit Gewissheit ausmachen, aber ich vermuthe es. Kein späterer Philosoph würde eine solche Untersuchung angestellt haben, ohne wenigstens sein Zeitalter zu verrathen. Ueberhaupt gäbe es hier nur zwey Fälle. Ein späterer Philosoph müste es nehmlich in der Absicht verfertigt haben, um es dem Aristoteles unterzuschieben, und dazu ist es zu mühsam und zu gut, auch würden wohl die Commentatoren einige Vermuthungen äussern. Oder der spätere Verfasser schrieb es ohne jene Absicht, und dann würde er gewiss bey einem solchen Gegenstande des Aristoteles irgend einmahl erwähnt haben. Ueber den Titel Metaphysik habe ich nichts zu erinnern, da Buhle das hierher Gehörige aus einander gesetzt hat. (S. 7. f.) Die Schrift mag λόγοι ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, oder περὶ φιλοσοφίας, oder anders geheissen haben, das bringt uns um nichts weiter. — Ob Diogenes Laërtius diesen oder jenen Titel, so oder so viel Bücher anführt: das ist gar nicht von Bedeutung. Dieser Literator sammelte ohne Ordnung und

hat

hat öftrer einzelne Theile und Kapitel unter dem Namen ganzer Bücher angeführt.

Sollten die Critiker nicht mit jeder meiner Bemerkungen zufrieden seyn: so sind doch einige davon nicht ganz leer und unwichtig, und der critische Herausgeber des Aristoteles wird es nicht ungern sehen, wenn noch vor der Ausgabe der Metaphysik über die Beschaffenheit dieses Buchs mehrere Critiker ihr Urtheil sagen: ich wünschte, dazu Veranlassung gegeben zu haben.

F.

Zur Ostermesse 1795. wird neu gedruckt.

Epaminondas. Ein Ideal wahrer Gröſse. von C. A. Molina. gr. 8.

Fülleborn G. G. Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie. 5tes Stück. 8.

Herzliebs, Chr. Fr. C. Predigten an Sonn- und Feſttagen, und Paſsionsbetrachtungen. Mit einer Vorrede und Lebensbeſchreibung des Verstorbenen von D. W. A. Teller. gr. 8.

Hille, K. F. Gelegenheits-Predigten, vorzüglich durch die gegenwärtigen Zeitumſtände veranlaſst. Vor einer Landgemeinde gehalten. gr. 8.

Magazin, Neues für Prediger. Herausgegeben von D. W. A. Teller IV.Band 1tes Stück, mit dem Portrait des Herrn O. C. R. Diterich nach Graff von Lips. gr. 8.

Mellin, G. S. A. Marginalien und Regiſter zu Kants Critik der Erkenntniſsvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkenntniſs der kritiſchen Philoſophie. Zweiter Theil. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, Critik der practiſchen und Urtheilskraft. gr. 8.

Menſchheit und Gott. Zur Philephebiſchen Schulencyclopädie gehörig. gr. 8.

Die Regentſchaft. Ein Trauerſpiel in 5. Aufzügen. Nach dem Engliſchen vom Verfaſſer des Dya—Na—Sore. 8.

Die Ruinen am Bergſee. Gerettete Bruchſtücke aus der Geſchichte des Bundes für Wahrheit und Würde. Nach dem Engliſchen. Mit einem Titelkupfer von Penzel. 8.

Worbs, I. G. Geſchichte des Herzogthums Sagan. 8.

BEYTRÄGE
ZUR
GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG GUSTAV FÜLLEBORN.

PROFESSOR AM ELISABETHANUM IN BRESLAU.

SECHSTES STÜCK.

ZÜLLICHAU UND FREYSTADT,

IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG

1795.

Inhalt.

3. Tho.

Alles vom Herausgeber.

Die Geſchichte der älteſten griechiſchen Philoſophie würde nicht nur weit leichter zu bearbeiten ſeyn, ſondern auch beſtimmtere Reſultate liefern, wenn alle die, obſchon unvollſtändigen Ueberreſte von den Schriften jener Weiſen geſammelt und kritiſch bearbeitet wären. Der Anfang, welchen *Henricus Stephanus* gemacht hat *), iſt alles Dankes werth: aber ich

*) *Poëſis philoſophica*, vel ſaltem Reliquiae poëſis philoſophicae Empedoclis, Xenophanis, Parmeni-

brauche dem Kenner nicht erst zu sagen, wie unvollständig diese Sammlung ist, und wie wenig Stephanus dem Geschichtschreiber der Philosophie ihren Gebrauch erleichtert hat.

Es ist sehr misslich, sich auf die Nachrichten und Urtheile späterer Philosophen und Literatoren allein zu verlassen. Der Fall ist nicht gar selten, dass diese die Ideen jener Alten nicht verstanden, oder ihrer jedesmaligen Absicht gemäss deuteten. Am häufigsten ist es geschehen, dass besonders die spätern Philosophen ihre Vorgänger nach ihrem eignen Systeme beurtheilten, und, ohne Rücksicht auf Verschiedenheit der Zeit und der Sprache zu nehmen, alles in die Aeltern hinein-

---

dis, Cleanthis, Epicharmi, Timonis etc. 1573. 8. Vom *Parmenides* hat er, ausser dem Stücke aus *Sextus*, nur 34 Verse. S. p. 41 — 46.

legten, was sie selbst auf dem Wege der Spekulation gefunden hatten.

Was würde nicht z. B. *Homer* für ein wichtiges Kapitel in einer Geschichte der Philosophie einnehmen, wenn wir ihn bloss aus Aristoteles, Plato, Sextus, Stobäus und andern kennten! „Homer, würde es heissen, lehrte: das Princip des „Weltalls sey das Wasser *). Er nahm „das Weltall selbst für begränzt, denn er „sagt ausdrücklich: Es wurden drey „Theile gemacht, und jeder Gott bekam „einen Antheil **). Sehr wahrscheinlich „ist es auch, dass er eine künftige Auflö„sung desselben in die ersten Elemente be„hauptet hat; ihr alle, sagt er, werdet

*) *Sextus* adv. Math. X. 314. aus Ilias Ξ. 302.

**) *Stobaeus* ed. Heeren To. I. p. 442. aus Ilias O. 189.

„Waſſer und Erde werden *). Was ſei-
„ne Theorie des Erkenntniſsvermögens
„betrifft: ſo hielt er Denken und Empfin-
„den für einerley **). Daher nahm er das
„Blut als den Sitz der empfindenden ſo-
„wohl als der denkenden Seele an ***)."
Ich enthalte mich, mehrere Lehrſätze an-
zuführen, welche die ſpätern Philoſophen
im Homer gefunden haben. Und wer
kann uns dafür ſtehen, ob nicht ſo etwas
auch mit den älteſten Weiſen vorgegangen
iſt, wenn wir nicht ihre eignen Worte
vergleichen können?

Und wären nur noch dieſe ſpätern Be-
richte unter ſich ſelbſt einig. So aber er-
ſcheinen jene Philoſophen ganz anders

---

*) *Stobaeus* ebend. p. 282 aus Il. H. 99.

**) *Ariſtot.* de An. III. 3. aus Odyſſ. Σ. 135 ſq.

***) *Stobaeus* To. II. p. 1024.

beym Ariſtoteles, ganz anders bey Sextus, Plutarch, oder Cicero. Sehr natürlich zwar, aber für den Geſchichtſchreiber der Philoſophie ſehr beſchwerlich. Wem ſoll er glauben, weſſen Darſtellung iſt die richtigſte? Ohne Zweifel ſah Ariſtoteles die Behauptungen der frühern Weiſen aus einem ganz andern Geſichtspuncte an, als Sextus: aber woher wiſſen wir, was auf dieſen Geſichtspunct etwan abzurechen iſt, wenn wir nicht die eignen Worte jener Denker zu Hülfe nehmen können?

Man ſehe die neuern Schriften über Geſchichte der Philoſophie nach. Was haben ſie für Mühe, um ſich durch die verſchiednen Nachrichten und Urtheile durchzuwinden! Gewöhnlich berufen ſie ſich auf die ſpätern Schriftſteller, und nur ſelten führen ſie zum Prunk ein altes Fragment mit an, mehr um die ſpätere Nachricht zu erläutern, als um aus dieſem Fragmente ſelbſt zu erweiſen.

Unter allen Geſchichtſchreibern der älteſten griechiſchen Philoſophie gebührt jedoch in dieſer Rückſicht dem gelehrten *Tiedemann*, beſonders in ſeinem *Geiſt der ſpeculativen Philoſophie*, das gröſste Lob. Man muſs hier ſelbſt Unterſuchungen angeſtellt haben, um zu bemerken, mit welchem Fleiſse, mit welcher Genauigkeit dieſer würdige Mann alle die Bruchſtücke der älteſten Philoſophen, die er auffinden konnte, durchſtudirt und geprüft hat. Und dieſes nicht etwa bey einem oder zweyen, ſondern bey allen. Ohne Zweifel würde *Tiedemann*, wenn er alle ſeine Vorarbeiten dem Publikum mittheilen ſollte, noch einmal ſo viel Bände liefern können, als er uns gegeben hat.

Ihm und der Bearbeitung des Artikels vom Parmenides in *Harles* Ausgabe von *Fabricius griechiſcher Bibliothek* verdanke ich bey dem gegenwärtigen Verſuche das Meiſte, wiewohl auch mir noch Manches

zu thun übrig geblieben ist. Ich nenne meine Arbeit nur einen Versuch, weil ich überzeugt bin, daſs sie erst alsdann ganz vollkommen werden wird, wenn die Bruchstücke der übrigen dichterischen Philosophen auf diese Art bearbeitet seyn werden. Es kann sogar seyn, daſs ich selbst noch nicht alle wichtige Fragmente des Parmenides gefunden habe. Die Schuld lag dann nicht an meinem Willen, sondern an der Seltenheit mancher Bücher, in denen sich noch Fragmente vermuthen lassen, z. B. eines *Proclus* über den *Timäus*, und mehrerer *Commentatoren* des *Aristoteles*. Jede Nachweisung und Belehrung hierüber wird mir sehr willkommen seyn.

So viel, glaube ich, ist indessen schon durch diesen Versuch gewonnen, daſs wir nun ein ziemlich groſses Stück aus den Gedichten dieses alten Denkers im Zusammenhange vor Augen haben, und daraus

nicht bloſs über die Manier, ſondern auch über das Syſtem deſſelben ein beſtimmteres Urtheil fällen können. Ich habe mich ſorgfältig gehütet, nichts in die Ideenreihe dieſes Weiſen hineinzutragen: und ſelbſt, wenn dieſs geſchehen wäre, ſo iſt ja einem jeden Leſer durch die eignen Worte des Eleaten die Berichtigung meiner Beurtheilung erleichtert.

Kenner brauche ich durch beſondere Anführung aller der Schwierigkeiten, welche bey einer ſolchen Bearbeitung vorkommen, nicht zu beſtechen *). Man kommt bey dieſen Philoſophen der grauen Vorzeit beynahe in eine ganz neue Welt, und eine Menge philologiſcher Regeln und Kunſtgriffe findet hier keine Anwehr.

Im Julius 1795. F.

*) Daſs ich die Ueberſetzung und Erläuterung nicht lateiniſch ſchrieb, geſchah, um deſto deutlicher zu ſeyn. Ohne barbariſch zu ſchreiben, kann man beſonders *dieſe* Ideen ſchwerlich ins Lateiniſche übertragen.

EINLEITUNG.

I.

Ueber die Lebensumſtände des Parmenides *), und einige literariſche Puncte.

Nach der angenommenen Lesart heiſst es beym *Diogenes Laertius* ausdrücklich: Parmenides habe um die *neun* und *ſechzigſte Olympiade* geblüht **),

Diogenes und mehrere Schriftſteller halten ihn für einen Schüler des *Xenophanes*, deſſen

*) Vergl. *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. To. I. P. II. L. II. p. 1157. f. *Fabric.* Bibl. gr. To. II. p. 621. f. ed. Harles. *Dodwell* Exerc. II. de aetate Pythag. p. 220, (den ich indeſſen nicht habe zu Hülfe nehmen können).

**) *Diog. Laert.* IX. c. 3. n. 3. Longol.

Blüthe um Ol. 60 gesetzt wird *). Theophrast gab ihn für einen Schüler des *Anaximander* aus, dessen Tod um Ol. 58. 3. fällt.

Als Schüler und Freunde des Parmenides werden *Zeno von Elea* und *Empedocles* angegeben **): der erstere ward für seinen rechten oder aufgenommenen Sohn gehalten ***): beym Plato heisst er dessen Liebling ****) (παιδικα). *Zeno's* Geburt gehört in die 71 Olympiade, und *Empedocles* blühte um Ol. 84.

So weit stimmen die Angaben ziemlich zusammen. Dagegen scheinen einige Data beym *Plato* mehr Schwierigkeit zu haben. Wir wollen zwar nicht erst in Anregung bringen, dass *Plato* in seinem Dialog Parmenides diesen mit dem

---

*) Λέγεται τούτου μαθητής, heisst es Aristot. Met. I. 5. Beym *Sextus Empir.* adv. Math. VII. 111. heisst er des Xenophanes γνώριμος. Vergl. *Simplicius* in Arist. Phys. pag. 2. und *Euseb.* Praep. Evang. X. p. 504. XIV. p. 758.

**) Vom *Zeno* s. *Diog.* IX. c. 5. n. 2. und *Suidas* v. Ζήνων. Vom *Empedocles Diog.* VIII. c. 2. n. 2.

***) *Diog.* IX. c. 5. n. I.

****) Parmen. X. p. 72. Bipont.

Socrates redend einführt: schon *Athenäus* hat darüber seine Bemerkung gemacht *), und es ist heute so gut als entschieden, daſs Plato bey der Wahl seiner Personen nicht immer genau auf den Synchronismus hielt. Aber einige andre Stellen im Plato dürfen wir nicht so kurz abweisen. „Ich habe, läſst er den Socrates an „der einen Stelle sagen **), in meiner frühen Ju„gend (*πάνυ νέος*) mit dem Parmenides, als einem „alten Greise (*πάνυ πρεσβύτῃ*) gesprochen" und in der andern ***): „Ich habe als Jüngling (*νέος* „*ὤν*) den Parmenides sprechen hören, da er „schon sehr alt war (*μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου*)." Aus dem Zusammenhange dieser Stellen selbst läſst sich kein Grund abnehmen, warum Plato dieses den Socrates sagen läſst. Geschah es vielleicht, um den begangenen Anachronismus im Dialog Parmenides einigermaaſsen zu rechtfertigen? Diese Rechtfertigung wäre nicht von

---

*) *Athen.* Deipnos. XI. p. 505. Vergl. *Macrobius* Saturn. I. c. I.

**) Theaetet. II. p. 138. Vergl. Parmen. X. p. 93. und 80.

***) Soph. II. p. 202. Vergl. Parm. X. p. 72.

Bedeutung. Denn wenn Parmenides wirklich lange Zeit vor Socrates gelebt hatte: so konnte dieser weder als Jüngling noch als Mann mit ihm gesprochen haben. Wenn der Anfang des Dialogs Parmenides hiermit verglichen wird, so war *Parmenides* bey der Zusammenkunft mit dem Socrates 65 Jahr alt.

Plato führt bekanntlich in seinen Dialogen hin und wieder historische Data aus Socrates Leben an. Ich wüste nicht, warum die gegenwärtigen Stellen nicht ebenfalls dazu gehören könnten. Denn was steht ihrer historischen Glaubwürdigkeit entgegen? Die Bemerkung des *Athenäus*? Keinesweges. Athenäus stöſst sich nur daran, daſs Socrates und Parmenides in dem Dialog dieses Namens *so* mit einander sprechen, denn, sagt er, *kaum* trift das Zeitalter zu (μόλις ἡ ἡλικία συγχωρεῖ) *).

---

*) Eben das sagt *Macrobius* ang. O. Quippe Socrate ita Parmenides antiquior, ut huius pueritia *vix* illius apprehenderit senectutem. Es sollte wohl heiſsen: ut illius p. v. huius a. s.

Er hat Recht. War nemlich Socrates noch ſehr jung (πάνυ νέος), als er mit dem betagten Parmenides zuſammen kam: ſo konnte er ſchwerlich *ſo* mit ihm philoſophiren, wie er in gedachtem Dialog thut. Aber daraus folgt nicht, daſs er ihn gar nicht könne geſehen, gar nicht könne geſprochen haben. Aber die Angabe des *Diogenes* ſtimmt nicht mit dieſen Platoniſchen Stellen. Denn wenn wir auch annehmen, daſs das Ἤκμαζε beym Diogenes etwan in das dreyſſigſte Lebensjahr des Parmenides fällt, wenn wir auch das πάνυ νέος beym Plato nur auf ſechszehn Jahre anſchlagen: ſo müſte Parmenides, als ihn der ſechszehnjährige Socrates ſprach, wenigſtens *acht* und *ſiebenzig*, alſo nicht 65 Jahre alt geweſen ſeyn *).

Warum ſoll aber *Diogenes* hier unbedingtern Glauben finden, als *Plato*? zumahl da die Lesart bey dem erſtern nicht einmal ſo ganz unbeſtritten ſicher iſt **).

---

*) *Socrates* Geburtsjahr wird Ol. 77. 4. geſetzt.

**) *Stephanus* las 29, *Scaliger* und nach ihm *Heraldus* 79. S. *Menage* zu der gen. Stelle.

Es bedarf keiner gewaltſamen Veränderung, um ſie beyde mit einander auszugleichen. Leſen wir nemlich mit einigen im Diogenes ſtatt 69 *neun* und *ſiebenzig*: ſo konnte Socrates ſchon *ſechszehn* Jahre alt ſeyn, als er mit dem *fünf* und *ſechszigjährigen* Parmenides ſprach, wenn wir gleich das Ἤκμαζε beym Diogenes in das *ſieben* und *fünfzigſte* Lebensjahr des Parmenides ſetzen. Und da *Xenophanes* wenigſtens über Ol. 75. hinaus lebte: ſo konnte Parmenides ihn ſehr wohl gehört haben *). Gehen auch bey dieſer Berechnung einige Jahre ab und zu: ſo iſt doch ſo viel im Allgemeinen ſicher, daſs Parmenides bis in die Zeit des Socrates gelebt hat.

Er fand mithin ſchon einige wiſſenſchaftliche Kultur in ſeinem Vaterlande. Die Griechen hatten nicht nur mehrere Dichter, ſondern man machte ſogar ſchon Verſuche in

*) *Brucker.* Hiſt. crit. l. c. p. 1144. Ich ſehe nicht, warum *Brucker* pag. 1157 eben dieſes mit der Veränderung beym *Diogenes* (Ol. 69 in 79) unverträglich findet: da er ſelbſt berechnet hat, daſs Xenophanes bis Ol. 81. gelebt habe.

Profa. Als Philofoph hatte er einen *Thales*, *Anaximander*, *Anaximenes*, *Pythagoras* *) *Xenophanes* und andere vor fich, und konnte die Ideen diefer Männer kennen und benutzen. Wie er das that, läfst fich heute freilich nicht mit Gewifsheit beftimmen. So viel bemerkt *Diogenes*, dafs er den Grundfätzen des Xenophanes nicht treu geblieben fey, fondern fich mehr an die Pythagoräer angefchloffen habe **).

Die Alten fprechen von ihm mit befondrer Ehrfurcht. *Plato* nennt ihn den *grofsen*,

---

*) *Strabo* nennt den Parmenides und Zeno ἄνδρας Πυθαγορείους Lib. VI. in. Vergl. den Anonymus de vita Pythagorae, (In der Ausgabe vom *Porphyr.* de abftin. Cantabrig. 1655. 8.) p. 212, der ihn nebft dem Zeno zu *Platons* Lehrer in der Logik macht. Nach *Sotion* beym Diog. IX. c. 3. n. 1. gieng er mit den Pythagoräern *Aminias* und *Diochätes* freundfchaftlich um.

**) *Diog.* IX. c. 3. n. 1. Ὅμως δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους, οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ κ. τ. λ.

ehrwürdigen Parmenides *), und ein Leben wie das *Leben des Parmenides*, kommt beym *Cebes* sprüchwörtlich im rühmlichsten Sinne vor **). Um seine Vaterstadt *Elea* machte er sich durch weise Gesetze verdient ***).

Was seine astronomischen Kenntisse betrifft: muss ich auf das verweisen, was *Brucker* und *Bailly* darüber gesammlet und geurtheilt haben ****). Die Alten, scheint es, konnten

---

*) *Plato* Soph. II. p. 240. Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας. Und in Theaetet. p. 138. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε καὶ ἅμα δεινός τε.

**) Im Πίναξ desselben heisst es bald im Anfange, von einem wackern und einsichtsvollen Manne (ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν), λόγῳ δὲ καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον.

***) *Plutarch.* adv. Coloten To. III. p. 434. Diog. IX. c. 3. n. 4. *Strabo* lib. VI. ab in. wo er von *Elea* spricht, δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους (den Parmenides und Zeno) καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι.

****) *Brucker* l. c. pag 1163. f. *Bailly* Hist. de l' Astron. Uebers. Leipz. 1777. P. I. p. 278.

sich in die poëtischen Bilder, worin er sie vortrug, nicht gut finden *).

Ob dem Parmenides die dialectische Erfindung des sogenannten Achilles gehöre, ist ungewiss **).

Ein besonderes Werk über den Parmenides führt Diogenes unter den Schriften des *Xenocrates* an ***).

Timon der Sillograph characterisirt seine Philosophie mit Folgendem ****):

Παρμενίδου τε βίην μεγαλόφρονα τὴν πολύδοξον,
Ὅς ῥ' ἐπὶ φαντασίας ἀπάτης ἀνενείκατο ὤσεις.

Was endlich den Parmenides des *Plato* betrifft: so habe ich mich bey der Bearbeitung der folgenden Fragmente mit Fleiss darauf nicht eingelassen. Ich benutze ihn nicht als Neben - Quelle, sondern zur Vergleichung.

---

*) Vergl. *Stobaeus* To. I. p. 482. ed. Heeren und *Cic.* de nat. D. I. 11. 4.

**) *Diog.* IX. c. 3. n. 4. und daselbst die Anmerkungen. Andere schrieben sie dem *Zeno* zu.

***) *Diog.* IV. c. 2. n. 9. Περὶ τῶν Παρμενίδου, ά.

****) *Id.* IX. c. 3. n. 3.

Wenn wir ihn aus dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie beurtheilen sollten: so würde er als einer der ersten Versuche erscheinen, *die Antinomie der reinen Vernunft in ihren kosmologischen Ideen* darzustellen. Plato benutzt die Ideen des Parmenides als *Thesis*, und zeigt, wie leicht aus denselben Principien eine *Antithesis* herausgebracht werden kann. Der ganze Dialog trägt also zur Erläuterung der gegenwärtigen Fragmente unmittelbar nichts, und mittelbar nur wenig bey; er selbst aber wird durch diese Fragmente weit verständlicher werden. Diess zu zeigen, sey denen Gelehrten überlassen, die sich seit einiger Zeit mit so vielem Fleiss und gutem Erfolge in die Schriften des Plato hineinstudirt haben.

II. Seine Schriften.

Dass *Parmenides* seine Ideen poëtisch vorgetragen habe, sagt *Diogenes* ausdrücklich *),

*) *Diog.* IX. c. 3. n. 3. Καὶ αὐτὸς δὲ διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ, καθάπερ Ἡσίοδός τε καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς.

und die erhaltenen Fragmente bestätigen es. Man legte ihm indessen auch prosaische Stücke bey *).

Wenn wir nach den verschiedenen Titeln urtheilen sollen, unter welchen die Alten seine Fragmente anführen, so müßte er mehrere Sachen verfertigt haben.

Sextus Empiricus citirt den Anfang seines Gedichts: *Ueber die Natur* (περὶ φύσεως.) **) *Porphyrius* beruft sich auf eine Stelle in dessen *physikalischem* Werke (ἐν τῷ φυσικῷ) ***). *Suidas* nennt eine φυσιολογίαν (δι' ἐπῶν) von ihm ****).

---

*) So sagt *Simplicius* in Phys. pag. 7. b. Καὶ δὴ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεταί τι ῥησείδιον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου, ἔχον οὕτως κ. τ. λ. *Suidas* v. Parmenides. Ἔγραψε — καὶ ἄλλα τινὰ καταλογάδην, ὧν μέμνηται Πλάτων. Damit zielt er wahrscheinlich auf die Stelle beym *Plato* Soph. II. p. 241, wo *Zeno* vom Parmenides sagt: Πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων κ. τ. λ.

**) *Sext.* Math. VII. 111.

***) De antro Nymph. S. zu den Fragm. V. 11.

****) *Suid.* v. Παρμενίδης.

Simplicius führt die Stellen aus einem Werke *Ueber das Denkbare* (περὶ τοῦ νοητοῦ) oder *Ueber das Reelle* (περὶ τοῦ ἐόντος) an *). *Plutarch* citirt einen Vers aus dessen *Kosmogonie* (ἐν τῇ κοσμογονίᾳ) **) und *Clemens* scheint von einem Gedichte desselben *Ueber die Hoffnung* zu sprechen ***).

Was den *Sextus* und *Simplicius* betrifft, so scheint es, daſs sie beyde von Einem Werke sprechen. Man weiſs, daſs die ältesten Weisen unter Natur (φύσις) den ganzen Inbegriff des Erkennbaren und Denkbaren, und unter *Physik* die Philosophie überhaupt verstanden: und die Ideen des Eleaten über Natur, Realität und Denkbarkeit fallen in Eins zusammen. Auch würde *Simplicius*, der die Philosophie

*) *Simpl.* pag. 9. περὶ τοῦ νοητοῦ, und bald darauf περὶ τοῦ ἐόντος. Pag. 31. b. heiſst es: περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος. Auch *Proclus* in *Tim.* nennt ein Gedicht des Parm. περὶ τῶν ὄντων.

**) *Plutarch.* Amator.

***) *Clemens Alex.* Strom. p. 928. ed. Flor. Ἀλλὰ καὶ Παρμενίδης ἐν τῷ αὐτοῦ ποιήματι περὶ τῆς ἐλπίδος αἰνισ-

des Parmenides so fleiſsig ſtudirt hatte, gewiſs ein Werk deſſelben *Ueber die Natur* gekannt und angeführt haben, wenn es von dem, welches er benutzte, verſchieden geweſen wäre. Die übrigen Titel könnten allenfalls auf einzelne Abtheilungen des Gedichts *Ueber die Natur* gehen *). Die beym *Suidas* und *Porphyrius* ſind wohl mit dem περὶ φύσεως gleichbedeutend.

Gleichwohl habe ich zu wenig hiſtoriſche Data, um mit Gewiſsheit zu behaupten, daſs *Parmenides* nur Ein Gedicht verſertigt habe, um ſeine Ideen über den Zuſammenhang der Dinge mitzutheilen. Noch weniger wage ich zu behaupten, daſs dieſes Gedicht ein ſyſtematiſches Ganze geweſen ſey, obſchon die Fragmente, die wir haben, gröſstentheils

---

σόμενος τὰ τοιαῦτα λέγει. Man könnte indeſſen dieſes περὶ τ. ἑ. zum folgenden αἰνισσόμενος ziehen, und ἐν τῷ αὐτοῦ ποιήματι für ſich nehmen.

*) So citirt der Arzt *Coelius Aurelianus* den *Parmenides* in *libris*, quos de natura ſcripſit. S. zu den Fragmenten V. 146. f. — Die *Kosmogonie* könnte bey

unter ſich zuſammenhängen. Daſs er ſeinen Vortrag in zwey Theile theilte, und zuerſt die Vernunftideen, und dann die Meynungen, zuerſt die Wahrheit, dann das Scheinbare, vortrug, lehren die Fragmente V. 29. 30. und V. 105 — 106.*).

Was die Manier in den Gedichten des Parmenides betrifft: ſo erklärten ihn ſchon die Alten für einen ſchweren Dichter. Sokrates ſagt beym *Plato* **) ausdrücklich: „Ich fürchte, daſs wir weder ſeine Worte, noch ihren eigentlichen Sinn ganz verſtehen.“ *Sextus* giebt ſich viele Mühe, ſeine Ideen oder vielmehr Allegorieen zu deuten ***). *Plutarch* ****) bemerkt überhaupt, daſs dieſe

---

V. 116 angehen. — Ueberhaupt iſt es bekannt genug, wie unbeſtimmt die Alten gemeiniglich citiren.

*) Vergl. *Diog.* IX. c. 3. n. 2. Διττήν τε εἶναι τὴν φιλοσοφίαν· τὴν μέν, κατὰ ἀλήθειαν· τὴν δὲ, κατὰ δόξαν. und daſ. *Aldobrandinus* Note.

**) *Theaet.* II. p. 138.

***) *Math.* VII. 112.

****) De aud. poët. Παρμενίδου — λόγοι εἰσὶ κεχρημένοι παρὰ ποιητικῆς, ὥσπερ ὄχημα, τὸν ὄγκον καὶ τὸ μέτρον, ἵνα τὸ πεζὸν διαφύγωσιν.

Alten Lehrdichter die Poësie gewählt hätten, um nicht prosaisch matt zu werden, und findet die Verse des Parmenides nicht ganz untadelhaft *). *Menander* führt ihn und den Empedokles als Dichter an, welche sich der physikalischen Mythik bedient, d. h. die mythologischen Personen und Facta auf physikalische Ideen zurückgeführt hätten, und bemerkt den Unterschied der Manier dieser beyden von der Platonischen sehr richtig **).

Euclides von Megara soll die Schriften des Parmenides fleissig studirt ***), und *Empedo-*

---

*) Ebend. de auditione. Auch *Cicero* spricht von versibus minus bonis. *Acad.* IV. 23.

**) *Menander* de Encomiis c. V. ed *Heeren.* p. 39. 40. Χρῶνται δὲ τοιούτῳ τρόπῳ Παρμενίδης τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς. Κέχρηται δὲ καὶ ὁ Πλάτων, ἐν τῷ Φαίδρῳ γὰρ φυσιολογῶν ὅτι πάθος ἐςὶ τῆς ψυχῆς ὁ Ἔρως, ἀναπτεροῖ αὐτόν. Αὐτῶν δὲ τῶν φυσικῶν οἱ μὲν ἐξηγηματικοὶ, οἱ δὲ ἐν βραχεῖ προαγόμενοι. — — Παρμενίδης μὲν οὖν καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐξηγοῦνται, Πλάτων δὲ ἐν βραχυτάτοις ἀνυμνεῖ.

***) *Diog.* II. c. 10. n. 1. Τὰ Παρμενίδεια μετεχείριζετο.

cles, wie Theophraſt bemerkt hat, ſie nachgeahmt haben *). In neuern Zeiten ſcheint ſie Niemand emſiger ſtudirt zu haben, als *Simplicius*, der uns die wichtigſten Stücke erhalten hat, mit aus dem Grunde, *weil das Werk des Parmenides* zu ſeiner Zeit *ſelten war* **).

Aber waren denn die Schriften des Parmenides, die die genannten Schriftſteller vor ſich hatten, und aus denen ſie uns Bruchſtücke erhalten haben, wirklich *ächt*, und vom Parmenides ſelbſt?

Diogenes ſagt uns mit kurzen Worten: Καλλίμαχος δέ φησι μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ ποίημα ***).

---

*) *Diog.* VIII. c. 12. 55. Μιμήτης ἐν τοῖς ποιήμασι.

**) In Phyſ. p. 31. Ich führe die Stellen an, ſagt er, διά τε τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων, καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος. Er ſpricht alſo nur von Einer Schrift.

***) *Diog.* IX. c. 3. n. 3. Ueber den Kritiker *Kallimachus* und deſſen verlohrne Schriften ſ. *Jonſius* de ſcript. hiſtor. philoſ. II. 4. p. 133 f. Andere haben die ganze Stelle ſo gefaſst, als ſtünde ſtatt τὸ ποίημα etwa τι ποίημα. S. *Fabric.* bibl. gr. ed. *Harles*. To. II. 621. Not.

Welches Gedicht alſo? das, welches damahls unter Parmenides Namen bekannt war? Wovon handelte es? warum konnte es nicht von Parmenides ſeyn? Auf das bloſse Wort ſind wir nicht verbunden, dem Kallimachus zu glauben, zumahl da er eben kein untrüglicher Kritiker war *). — Doch Kallimachus wollte uns wohl nicht verdächtig machen, was wir jetzt aus Parmenides haben. Denn ſehen wir die Stelle beym Diogenes nach; ſo lautet ſie alſo: „*Parmenides* ſoll nach Phavorins Nach-„richt zuerſt bemerkt haben, daſs der Abend-„und Morgenſtern *derſelbe* Stern ſey; andere „ſagen, *Pythagoras* habe das zuerſt entdeckt. „*Kallimachus* leugnet, daſs das Gedicht von „ihm ſey.“ Von wem? Pythagoras? oder Parmenides? Ich *weiſs es nicht*, aber gienge es gleich auf den letztern, ſo wäre doch immer nur von dem Gedichte die Rede, worinn dieſe Entdeckung mitgetheilt war. Indeſſen *vermuthe* ich, daſs es nicht auf den letztern

---

*) S. Beweiſe davon beym *Jonſius* l. l. p. 137. 138. beſonders das Urtheil des *Dionyſius Halic.*

geht. Im Leben des Pythagoras ſagt *Diogenes* *): „Pythagoras ſoll zuerſt den Abend-„und Morgenſtern für Ein Geſtirn erkannt „und ausgegeben haben, *wie Parmenides ſagt.*“ Alſo *Parmenides* ſchrieb dieſe Entdeckung, und das Gedicht, worin ſie vorkam, dem *Pythagoras* zu: *Kallimachus* aber nicht, φησι μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ ποίημα.

Wenn alſo gleich auf dieſes Urtheil des Kallimachus weiter nicht Rückſicht zu nehmen iſt: ſo wage ich doch nicht, die Aechtheit dieſer Parmenideiſchen Stücke ganz *dreuſt* und *beſtimmt* zu behaupten. Aber, was ich hier finden kann, ſind Gründe, die dieſe Aechtheit höchſt *wahrſcheinlich* machen. Es ſind folgende:

---

*) *Diog.* VIII. c. 1. n. 14. Πρῶτόν τε Ἕσπερον καὶ Φωσφόρον τὸν αὐτὸν εἰπεῖν, ὥς φησι Παρμενίδης. Man ſieht auch aus dieſen beyden Stellen, mit wie weniger Beſonnenheit Diogenes compilirte. Hätte er nicht da, wo er vom Parmenides ſpricht, (IX. c. 3. n. 3.) billig an das zurückdenken ſollen, was er im Leben des Pythagoras ſchon angemerkt hatte?

Erstlich, *die Schriftsteller, welche aus den Werken des Parmenides Stellen benutzt, angeführt und commentirt haben, äufsern nirgends ein Mifstrauen gegen die Aechtheit derselben.* Ich weifs, wie wenig dieser Grund für sich allein bedeuten würde: besonders, wenn man annimmt, dafs sich vielleicht ein Schriftsteller auf den andern verliefs. Allein mit mehrern zusammen kann doch, dünkt mich, dieser Punct einiges Gewicht haben. Die Varianten in den Fragmenten selbst lassen auch, wenigstens einigermafsen, vermuthen, dafs die Schriftsteller nicht einer aus dem andern die Parmenideischen Stücke abschrieben, sondern ein besonderes dem Parmenides zugeschriebnes Werk vor sich hatten.

Zweitens entsteht die Frage, wenn diese Gedichte nicht vom Parmenides sind, *zu welcher Zeit und von wem sind sie verfertigt worden?* Da schon *Plato* Stellen daraus anführt, und sie bey einigen seiner Dialogen zum Grunde gelegt hat *): so müfsten sie schon *vor Plato* verfertigt

*) Vorzüglich bey dem Dialog *Parmenides,* aufser diesem beym *Theaetet* und *Sophist.*

worden ſeyn. Ihr Verfaſſer hätte dann nicht allzulange nach Parmenides gelebt, und ſie könnten mithin gar wohl ächte Ideen, ſogar einzelne Sprüche des Parmenides enthalten. Das Zeitalter zwiſchen Parmenides und Plato war aber überhaupt nicht mit den Zeiten der Literatoren und neuern Sophiſten zu vergleichen: man machte damahls wohl ſchwerlich ein Geſchäft daraus, berühmten Namen allerley Werke unterzuſchieben. — Aber können nicht vielleicht *die* Stücke, die uns von *ſpätern* Autoren, einem Sextus, Stobaeus, Simplicius, Clemens u. a. erhalten worden ſind, unächt ſeyn? Ich glaube nicht. Denn erſtlich ſtimmen ſie genau mit den Bemerkungen und Urtheilen überein, welche uns frühere Schriftſteller über die Ideen des Eleaten mittheilen; zweytens tragen ſie ganz das Gepräge der noch mangelhaften und ungebildeten philoſophiſchen Sprache, wie ſie in dem Zeitalter eines Parmenides geweſen zu ſeyn ſcheint *); und drittens wählten diejeni-

*) Es wäre in der That auffallend, wenn ein ſpäterer Verfaſſer ſich nicht durch manche, damahls geläu-

gen, welche sich mit dem Unterschieben unächter Schriften abgaben, gewöhnlich andere Zweige der Literatur. Ich kann noch hinzusetzen, dass diese Parmenideischen Gedichte, wenn sie in spätern Zeiten wären verfertigt worden, sich gewiss vollständiger erhalten haben, und nicht schon zu Simplicius Zeiten so selten gewesen seyn würden *).

Vergleicht man endlich drittens mit unsern Bruchstücken die Fragmente eines *Xenophanes* figere, Kunstausdrücke verrathen haben sollte. Wie mühsam drehen sich unsere Fragmente um den Begriff von Εἶναι herum, und wie leicht würde sich ein Pseudo-Parmenides mit dem Ausdrucke Οὐσία aus den Schwierigkeiten seiner Speculation haben helfen, oder sich wenigstens hin und wieder verständlicher machen können!

*) So haben wir das Gedicht Περὶ φύσεως, welches dem *Empedocles* beygelegt wurde, sehr vollständig und unverdorben erhalten. S. *Fabric.* bibl. gr. To. II. ed. Harles. Eben diess ist der Fall bey so manchen Schriften der Pythagoräer. — Selbst *Porphyrius* scheint die Gedichte des Parmenides nicht vor sich

und *Empedocles*: so muss man entweder *die Aehnlichkeit der Sprache und Manier* in denselben als einen Grund für die Aechtheit unserer Bruchstücke gelten lassen, oder man muss auch diese Fragmente für unächt erklären, und wenigstens das Genie des Mannes bewundern, der mit so vieler Ueberlegung und Besonnenheit bey seinen Verfälschungen verfahren ist.

III. Die Fragmente.

Die Schriftsteller, welche uns Fragmente aus den Gedichten des Parmenides gegeben haben, sind in den Anmerkungen genannt: bey mehrern Stücken sind doppelte und dreyfache Autoritäten.

Was die Varianten anbetrifft: so sind sie nicht beträchtlich. Man weiss, dass die Alten

---

gehabt zu haben S. zu den Fragm. V. 11. und *Simplicius* sagt daher p. 25 nur: ich *glaube*, dass Porphyrius diess aus den Gedichten des Parmenides entnommen habe. Πορφύριος δὲ καὶ αὐτὸς, τὰ μὲν ἐκ τῶν Παρμενίδείων ἐπῶν, ὡς οἶμαι κ. τ. λ.

häufig fremde Stellen aus dem Gedächtnisse anführen: und dabey konnte es leicht geschehen, daſs sie gleichbedeutende Ausdrücke für einander setzten, oder dem Dialecte ihres Autors nicht treu blieben. Andre Abweichungen kommen auf die Rechnung der Handschriften und Ausgaben derjenigen Schriftsteller, in welchen die Fragmente erhalten sind.

Die Zusammenstellung der Fragmente ist nicht auf gutes Glück geschehen: sondern beruht grosſentheils auf dem Ansehn des *Simplicius*. Dieser schätzenswerthe Gelehrte citirt den Parmenides (in seinem Commentar über Aristoteles Physik) sehr oft, die längste Stelle auf dem 31. Blatte. Diese nahm ich mir zum Leitfaden. Da er auſserdem oft eine Stelle mit dem Verse zu citiren anfängt, mit welchem er anderswo ein Citat schlieſst, und umgekehrt hier eine Stelle mit denselben Versen schlieſst, welche anderswo den Anfang einer andern ausmachen *): so war es mög-

*) So schlieſst er z. B. p. 31. b. mit V. 106. und fängt pag. 9. mit V. 104 an, die Stelle bis 115 zu citiren.

lich ein gröſseres zuſammenhängendes Stück herauszufinden. Die Beläge dazu werden in den Anmerkungen mitgetheilt.

In den angehängten Excerpten war Vollständigkeit meine Abſicht nicht: ich nahm nur ſo viel mit, als zur Erläuterung und Ergänzung der Fragmente ſelbſt dienen konnte.

ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ ἜΠΗ.

Παρμενίδου Ἔπη

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ.

Ἵπποι ταί με φέρουσιν a), ὅσον τ'ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι

Πέμπον, ἐπεί μ'ἐς ὁδὸν βῆσαν b) πολύφημον ἄγουσαι

Animadversiones criticae.

Titulum περὶ φύσεως suppeditavit *Sextus Emp.* adv. Math. VII. 111. Scribit autem ita: Ἐναρχόμενος γᾶν (Παρμενίδης) τοῦ περὶ φύσεως, γράφει τὸν τρόπον τοῦτον. Habet haec a v. 1—36 *Sextus* l. c.

2. H. *Stephanus* in Poësi philos. p. 41. pro βῆσαν legit γ' ἦσαν.

a) Tota haec comparatio philosophicae meditationis cum itinere, per arduas vias ope currus suscepto, et cum rebus vehicularibus, in aliis etiam poëtis occurrit. Ita *Empedocles* apud *Sextum* Math. VII. 125. Πέμπε παρ' εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα —— καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζῃ. Sensu morali γνώμη vocatur ἡνίοχος. *Pythag.* Carm. aur. apud Stephan. P. P. 117. *Lino* ib. p. 112. ἐπιθυμία ἡνιοχεῖ μάργοισι χαλινοῖς. Conf. ad *Hesiodi* Ἐργ. 288 ſq.

b) Βαίνειν ita usurpari, vel ex Homero notissimum.

Parmenides Gedicht

VON DER NATUR.

Es führten Roſſe mich, wohin ihr Muth
ſie gehen hieſs, auf dem geprieſnen Pfade

Erläuterungen.

Die Erklärung, welche *Sextus Empiricus* von dieſer Einleitung giebt, iſt folgende: „Parmenides wird *von Roſſen geführt*, d. h. von den Vernunftloſen Trieben und Begierden: auf dem geprieſnen *Pfade der Gottheit* reiſet er, d. h. er beſchäftigt ſich mit der ſpeculativen Philoſophie: die Vernunft leitet wie eine leitende Gottheit zu der Erkenntniſs von Allem. *Jungfraun* gehen voran, d. h. die Sinne, von welchen er beſonders den Sinn des Gehörs kenntlich macht, *hier und dort gefügt in runden Kreiſen* d. h. in den Kreiſen der Ohren, wodurch man Töne bekommt. Die

Δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἀτηφέρει εἰδότα c) φῶτα·
Τῇ φερόμην, τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι,
5 Ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι d) δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσι e) σύριγγος ἀϋτὴν

---

3. Ἀτηφέρει. Ita Codd. et Stephanus pro ἣ κατὰ πάντα φέρει τῇ. MS. Ciz. πάντα τῇ φέρει. Verbum ἀτηφέρειν non occurrit, uti fere ἀτημέλειν. Totum locum corruptum esse, *Scaliger* iudicat, ad *Stephani* P. phil. pag. 217. Equidem verti, quasi legerem: ἣ κατὰ πάντ' ἄϊδῃ φέρει. *Sextum* certe patet τὸ φερεῖν h. l. accepisse pro ὁδηγεῖν, idque ad Δαίμονας retulisse. Dicit enim: λόγος προσόμπου δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἁπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν. Ne cui forte in mentem veniat, legere ἄτη, quasi illud, quod idem Sextus appellat τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὁρμάς τε καὶ ὀρέξεις.

6. Versus mutilus. Recte monet *Fabricius*, verbum deesse, ut στρέφεν vel κλόνει. *Scaliger* ad

---

c) Εἰδότα non de sciente viro interpretor, sed de *sciendi cupido*.

d) Κούρη de Deabus dici notissimum. Videtur tamen h. l. etiam altera illa huius vocabuli significatio latere, cum *pupillam oculi* denotat. Confer, quae monui ad v. 9.

e) Χνόα, fistula rotae, cui axis immittitur. Σύριγξ foramen rotae, in quod axis inseritur. Mirabor, si ita locutus fuerit Parmenides. Sed patet, versum esse mutilum. Potest σύριγξε (sonuit, strepuit) latere.

der Gottheit, die den klugen Sterblichen
ins Reich der unerkannten Weisheit führt.
Da zogen die berühmten Roſſe mir
den Wagen hin, und Jungfraun leiteten —
ſie dieſen Weg *). Es knarrt' in holen Röhren

Augen nennt er *Heliadiſche Jungfraun, die aus den Wohnungen der Nacht zum Licht herauskommen*, ohne Licht ſind die Augen nicht brauchbar. Er kommt zur *rächenden Gerechtigkeit, welche die Schlüſſel führt*, d. h. Verſtand, der von den Dingen beſtimmte Begriffe hat. Sie nimmt ihn auf, und verſpricht, ihn zwey Stücke zu lehren, *was ewigfeſt und unwandelbar die Wahrheit lehrt*, den ſichern Gang der Wiſſenſchaft; und *was nur Menſchen-Wahn und leere Meynung iſt*, unſichre und ungewiſſe Vermuthungen. Zum Schluſſe eröfnet er ganz deutlich, daſs man nicht auf die Sinnen, ſondern auf die Vernunft hören müſſe."

---

*) Ich bin hier, wie in mehrern Stellen, von der Ueberſetzung abgewichen, die ich im I. Stücke der *Beyträge* etc. S. 45. f. verſucht hatte.

Αἰδόμενος· δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο f) δινωτοῖσι

Κύκλοις g) ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν

Ἡλιάδες h) κοῦραι προλιποῦσαι δώματα νυκτὸς i),

Steph. Poës. Phil. p. 217. emendat ἄντει, sed deficiente nomine aliquo post χνοίησι. Proponit Fabricius τροχοῦ vel μακρόν, vel tale aliquid, a Codd. exspectandum. *Cod. Vratisl.*, quem denuo contuli, ne vestigium quidem lect. var. exhibet.

7. Vertit *Hervetus*, quasi legisset κρατεραῖς, *validis manibus*.

Olim ἐπήγετο legebatur.

---

f) Ἐπείγετο, urgebat se ad cursum, uti *Orph.* Arg. 360. ἐπείγετο δ' ἐς πλόον Ἀργώ.

g) Κύκλους *tornatos* intelligo de orbibus fistulae: sub quibus Sextus *aures* intelligit.

h) Ἡλιάδες. Nemo hic cogitabit *Heliadas* illas, *Phaëtontis* sorores, de quibus v. *Hyg.* 152. 154. Parmenidem patet hac voce tanquam epitheto usum fuisse, quo lucem et claritatem significaret. Caeterum has Deas ut προπόμπους adhibet Poëta in quorum numero plures fuisse novimus, primum omnium Mercurium. Recte etiam, si de oculis sermo esset, oculi dicerentur quasi ductores ad philosophicam contemplationem.

i) Δώματα νυκτὸς pro νυκτά. Neque enim de palatio noctis hoc loco cogitandum videtur.

die heiſse Axe, hier und dort ſich rollend
in runden Kreiſen. Sieh da kamen ſchnell
die Heliaden aus den Wohnungen der Nacht

Es iſt nichts ſchwerer und gefährlicher, als Allegorieen zu deuten, beſonders wenn ſie, wie bey jenen alten Dichtern, ſo ſehr ins Detail gearbeitet ſind, wenn die poëtiſchen Bilder mit dem Gedanken, dem ſie zur Hülle dienen ſollen, ich möchte ſagen, davonlaufen. Was gehört bey einer Stelle, wie die gegenwärtige, zur Allegorie, und was iſt bloſse Ausmahlung des ſinnlichen Bildes? — Von der berühmten Allegorie des Pherecydes an, (über welche es fünf ganz verſchiedne Auslegungen giebt, S. Brucker. To. I. p. 988. und *Eberhards* Allgem. Geſch. der Philoſ. S. 64.) bis auf die letzte, die man hier nennen kann, iſt gewiſs keine, die nicht mannichfaltige Deutungen vertrüge und erfahren hätte. Bey der gegenwärtigen kommt uns indeſſen vornemlich der Umſtand zu Statten, daſs ſie mehr dichteriſche Einleitung, als Hülle eines philoſophiſchen Lehrſatzes iſt. Wir können die Lehren des Parmenides auch ohne ſie verſtehen; aber ſie hilft dazu, uns den Geſichtspunct anzugeben, aus welchem der Philoſoph ſeine vorhabende Unterſu-

10 Εἰς φάος ὠσάμεναι κρατερῶν ἀπὸ χερσὶ καλύπτρας k).
Ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματος εἰσὶ κελεύθων l),
Καί σφας ὑπέρθυρον m) ἀμφὶς ἔχει, καὶ λάϊνος οὐδός.

---

11. Τῶν δύο πυλῶν τούτων μεμνῆσθαι καὶ Παρμενίδην ἐν τῷ Φυσικῷ φασι. *Porphyrius* de Antro Nymph. pag. 235. (post Edit. Homeri Hervag. 1541. f.) et pag. 264. (in Edit. *Porph.* de abstin. Cantabr. 1655. 8.)

---

k) Sive καλύπτρας pro tegmine capitis muliebri, sive pro velo sc. portarum accipias: sensus non admodum diversus oritur, hic nimirum, patere nunc, quae antea condita fuerant. Χερσὶ κρατερῶν ex noto Graecismo, Illud ἀπὸ pertinet ad πέμπειν. Ὠσάμεναι enim ipse Sextus cum nominativo κοῦραι iunctum interpretatur *se proripientes* εἰς φαός.

l) Duas fuisse portas in illo Nympharum antro *Homerus* narrat Od. Ν. 109. Οὐδέ τι κείνῃ ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν. Duas portas in Tartaro fabricavit Vulcanus. *Hesiod.* Theog. 731. 747. Ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρα ἀμφὶς ἰοῦσαι ἀλλήλας προσέειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν χάλκεον. Similiter apud *Cleanthem* (Stob. I. p. 44.) v. 17 dicuntur Ἀντολίη τε δύσις τε θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων. — Quid sensu philosophico Νὺξ, σκότος, ᾅδης, et Ἡμέρα, φῶς, denotet, non opus est exemplis illustrare.

m) Apud *Homer.* ὑπερθύριον idem. e. g. Odyss. Π. 90. Λάϊνος omnino robur significat. Alias χάλκεος οὐδός. Potest etiam ad vocem ὑπέρθυρον suppleri λάϊνον. Λάϊνος οὐδὸς Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ *Odyss.* Θ. 80.

zum Licht heraus, und hoben mit der Hand
den dichten Schleyer auf, der sie verhüllte.
Da sind die Thore zu den Wegen, beyde
des Tages und der Nacht: die Ein Gesims
umgiebt, von festem Stein die Schwellen beyder.

---

chung faſste. Und glücklicherweiſe fängt ſie eben da, wo ſie uns dieſen Nutzen verſchaffen kann, beym 24. Verſe an, deutlicher zu werden.

So viel bezeugen die in den Noten angeführten Stellen, daſs die Allegorie einer Reiſe, eines Weges u. d. den alten Dichtern nicht fremd war. Und dem gemäſs würde ich alſo dieſe ganze Stelle, mit Hülfe des Sextus, etwa ſo deuten.

Die Betrachtung der Dinge um mich her, veranlaſste mich zum Nachdenken über ihren allgemeinen und nothwendigen Zuſammenhang. Ich gieng dabey von demjenigen aus, was uns die Sinne lehren: aber ich fand, daſs ich auf dieſem Wege allein zu keiner Gewiſsheit gelangen konnte. Was uns die Sinne lehren, iſt doch immer noch nicht der Gegenſtand ſelbſt: die Sinne können täuſchen, und ſelbſt, wenn ſie dieſs nicht thun, ſo dringen ſie doch nicht in die allgemeinen

Αὐταὶ δ' αἰθέριαι n) πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις,
Τῶν δὲ Δίκη πολύποινος o) ἔχει κληΐδας ἀμοιβούς p).
15 Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισι
Πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν q) ὀχῆα

---

n) Intellige κοῦραι.

o) Solenne Epitheton huius Deae. *Orph.* Fragm. XX. Gesn. pag. 386. Hoc loco ornat potius, quam illustrat. Caeterum Δίκη f. Δικαιοσύνη Jovis πάρεδρος (*Hesiod.* Ἐργ. 259.) summa virtute et sapientia excellit. Ἐν σοὶ γὰρ σοφίης ἀρετῆς τέλος ἄλλον ἱκάνει. *Orph.* Hymn. 62. 11. nostroque poëtae Dea est, quae certae indubitataeque scientiae praesidet.

p) Sic Ἔρως dicitur πάντων κληΐδας ἔχειν. *Orph.* Hymn. 57. 4. Genius habet κληΐδας λύπης τε χαρᾶς. Ibid. 72. 6. Pluto γαίης ἁπάσης. Ib. 17. 4. Proteus πόντου. Ib. 24. 1. Conf. *Spanhem.* ad *Callim.* H. in Cer. 45. Ita Δίκη claves gerit portae, per quam ad veri cognitionem itur. Hinc forsan κληδοῦχον legendum erit in illo *Stobaei* Tom. I. pag. 484., in quo memorat, Parmenidem auctorem omnium appellasse Δαίμονα (v. 3.) κυβερνήτην (v. 119.) καὶ κληροῦχον? — Δίκην (v. 14. 28. 48.) καὶ ἀνάγκην. (v. 81.) An vero h. l. respiciendum sit ad *Horas*, (in quorum numero *Dicen* refert *Hesiod.* Theog. 902.) quae coeli portas custodiunt *Hom.* Il. η. 750. sq., aliorum sit iudicium. — Ἀμοίβους κληΐδας possis interpretari *aptas* claves, quae apte claudunt et recludunt.

q) Βάλανος, praeter vulgariores significationes, denotat etiam τὸ βαλλόμενον εἰς τὸν μοχλὸν, σιδήριον,

Jetzt nah'n die Himmlischen dem Thore sich,
wozu die rächende Gerechtigkeit
die Schlüssel führt. Und freundlich reden ihr
die Jungfraun zu, den Eichen-Balken weg

Beschaffenheiten der Dinge ein. Es blieb daher nichts übrig, als mit Zurücksetzung ihres Zeugnisses, den Ideen unsrer Vernunft über den Zusammenhang der Dinge nachzugehen.

Ist diess ohngefähr der philosophische Gedanke in dieser Allegorie, so zeigt sich bald, wie viel man etwan bey der gegenwärtigen Dichtung auf die Zuthat der poëtischen Phantasie abrechnen müsse.

Wer die Göttin ist, deren gepriesenen Pfad der Dichter betritt, die den Eingang zu den Wegen des Lichts und der Finsterniss verwahrt, und in der Folge unserm Forscher Aufschluss über das Räthsel der Welt giebt: scheint nicht ganz bestimmt und sicher.

Dike, Göttin des Rechts und der Wahrheit, würde sich zu dieser Allegorie am besten schicken. Wie sie in politischer Rücksicht auf Beobachtung der Ordnung, Erfüllung der Pflichten, Ehrlichkeit und Wahr-

Ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
Χάσμ' ἀχανὲς r) ποίησαν, ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
Ἄξονας s) ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι,
20 Γόμφοις καὶ περόνησιν t) ἀρηρότας· ᾗ ῥα δι' αὐτῶν

---

17. Ταὶ δέ ex Codd. et Stephano notavit *Fabricius*, sed ipse dedit ταῖς.

---

quod insitum τῷ μόχλῳ a clave ducitur et reducitur. Conf. Schol. ad *Aristoph.* Aves ed. *Beck.*, qui βαλανόω interpretatur obice traiecto obsero. Quam significationem si h. l. tueri velis, βαλανωτὸν esset epitheton fere synonymicum, quae non rara sunt in istis poëtis. Possis etiam materiem ligneam cogitare, ex qua ὀχεὺς fabricatus fuerit.

r) Χάσμα, de quovis hiatu, vocatur h. l. ἀχανὲς h. e. λίαν χάσκον.

s) Ἄξων *Tim.* in Lex. Plat. et *Hesych.* interpretantur τὸ ξύλον, περὶ ὃ δινοῦνται οἱ τροχοί; itaque de axi ianuae h. l. cogitandum non est: neque enim eadem voce intra paucos versus diversa significatione Poëta fuisset usus. Hinc patet, de duabus axibus intelligendum, quae curribus quatuor rotarum insunt. — Reliqua omnia intellectu facillima.

t) Γόμφοι clavi, cuneoli de navibus *Odyss.* ε. 248. de aratro *Hesiod.* Ἐργ. 431. — Περόνη pro fibula vestimenti saepius *Hom.* e. g. Il. ε. 425. Eo sensu, quo noster hac voce utitur, in aliis rarius occurrit.

zu heben. Weit eröfnen ſie die Flügel des Thores, drehn die ehrnen Axen, die in Schloſs und Bändern gehn, und treiben

---

haftigkeit hält: ſo erſcheint ſie in dieſem philoſophiſchen Mythus als Göttin der abſtracten, ſichern und in der Vernunft ſelbſt beſtimmten Erkenntniſs, die ſich nicht auf bloſsen Sinnen-Schein, auf einzelne Wahrnehmungen, ſondern auf die Natur der Vernunft ſelbſt gründet. Sie zeigt alſo auch hier, was wahr und richtig ſey, und ſie kann das um ſo leichter, da ſie als Theilnehmerin an dem hohen Rathe des Zeus den Plan des Weltalls am deutlichſten überſieht. Aber mehrere Stellen zeigen, daſs hier nicht überall von Einer und derſelben Göttin die Rede ſey. Der Dichter geräth auf den Pfad der Göttin, die den wiſsbegierigen Sterblichen überall herumführt; er kommt an Thore, die von der Dike aufgeſchloſſen werden; jene Göttin ſagt ausdrücklich zu ihm: *Themis* und *Dike* haben dich hierher geleitet, und wenn die Fragmente vom 37. Verſe an zu Einem Stücke mit der gegenwärtigen Einleitung gehören, ſo ſpricht eben dieſe Göttin noch einmahl von der *Dike*, als einer dritten Perſon, Vers 68.

Ἰθὺς ἔχον u) κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν v) ἅρμα καὶ ἵππους·
Καί με Θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο· χεῖρα δὲ χειρὶ
Δεξιτερὴν ἕλεν· ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα.
Ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος x) ἡνιόχοισι y)
25 Ἵπποις, ταί σε φέρουσιν, ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,

---

21. In edd. καθ' ἀμαξιτὸν. Steph. κατ' ἀμαξιτόν. Codd. καταμαξιτὸν.

25. Pro ἱκάνων commode legi posse ἱκάνοντ', *Fabricius* monet. Non opus hac mutatione videtur.

---

u) Ἰθὺς ἔχειν. *Homerica* et *Hesiodea* locutio v. g. *Scut.* 97. Ἰθὺς ἔχειν ἅρμα καὶ ὠκυπόδων σθένος ἵππων.

v) Καταμαξιτὸν tanquam epitheton videtur *Fabricius* sumere. Equidem illud nunquam memini legere. Ἀμαξιτὸς vulgo est via, qua currus agitur. Ita *Hom.* Il. x. 146. — τείχεος αἰὲν ὑπὲκ κατ' ἀμαξιτὸν ἐσσεύοντο. Quidni idem hoc in loco denotet?

x) Συνάορος uti συνήορος comes, socius. Sic φόρμιγξ vocatur συνήορος δαιτὶ *Odyss.* Θ. 99. Conf. *Hesych.*

y) Ἡνιόχοισι, quo referendum sit, dubitari possit. Apud Homerum et alios ἡνίοχος significat eum, qui frena regit, aurigam, sive substantivi vim habeat, sive (ut Il. ε. 580.) adiectivi. Quodsi h. l. cum ἵπποις iungendum videretur; dicendum esset, equos eam ob causam appellari aurigas, quia ipsi sponte currunt seque ipsi regunt. Virgines enim illae viam tantum monstrant.

jetzt Rofs und Wagen durch das ofne Thor.
Die grofse Göttin aber selbst empfieng
mich freundlich, fafste mit der rechten Hand
die meine, redete mich an, und sprach:

Sey mir gegrüfst, o Mann, den Götter-Rosse
in meine Wohnung führen: freue dich,

Sollte ich also das Bild, welches Parmenides in seiner Phantasie gehabt zu haben scheint, vollends ausmahlen: so sehe ich zwey Pforten, zu deren einer *Dike* die Schlüssel hat. Auf vieles Zureden öfnet sie dieselbe von innen, und der Dichter tritt ein, zu dem Thore, welches hin zum Lichte führt. Hier gelangt er zu dem Throne der grofsen Göttin, die Alles kennt und weifs, und die ihm den Unterricht über die Natur der Dinge ertheilt. Und wer ist diese Göttin? Ich gestehe, dafs ich das nicht weifs, aber ich tröste mich mit *Sextus*, der es ebenfalls nicht wufste, denn er erklärt diese Göttin für die Philosophie. Er hatte also keinen mythischen Namen für sie, und es ist die Frage, ob

Χαῖρ' ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
Τήνδ' ὁδόν' ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστὶν z)·
Ἀλλὰ Θέμις a) τε Δίκη τε, χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
Ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ b),
30 Ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,

---

28. *Fabricius* ex Codd. Laertii IX. 22. notavit πυθέσθαι, sed dedit πύθεσθαι.

29. *Proclus* in Tim. II. pag. 105. (cit. Fabr.) legit εὐφεγγέος ἀτρεμές, atque illud εὐφεγγὲς explicat, ἀλήθειαν ὡς τῷ φωτὶ τῷ νοερῷ λάμπουσαν. *Steph.* P. P. p. 46. Sed ipse *Sextus* paulo post repetit εὐπειθέος ἀτρεκές. 112. l. c. Et consentiunt *Laërt.* IX. 3. n. 2. et *Clem.* Strom. p. 240. ed. Flor.

30. Male pro δόξας apud *Clem.* l. l. legitur δόξαις. Pro ἔνι male apud *Laërt.* l. l. ἔτι.

31. Apud *Plat.* Soph. II. pag. 241. Bip. est διζήμενος. Sed ibidem pag. 285. recte διζήσιος. Conf. versum 51.

---

z) Affert Fabricius *Lucretianum* illud: Avia Pieridum peragro loca, nullius ante trita solo.

a) De Themide cf. quae dicta sunt in Comment. germ.

b) Ἦτορ ἀληθείης simili paraphrasi videtur dici, atque alibi στόμα Μούσης pro Μούσῃ. *Aristoph.* Aves 1719. Μέτρον σοφίης pro σοφίη. *Solon.* Eleg. 2. 52. ut innumera alia exempla omittam.

kein böſes Schickſal hat dich dieſen Weg,
den Menſchen nie betreten, hergeführt.
Dich führte *Themis* ſelbſt und *Dike*. Wohl,
du ſollſt erkunden, was unwandelbar
und ewig feſt die Wahrheit lehrt, und was
nur Sinnen-Schein und Menſchen-Meinung iſt.
Auf halte dich von dieſem Pfade fern

Parmenides ſelbſt ſie als *mythologiſche* Gottheit dachte. So wie das Wort Δαίμων beym Homer ſehr oft vorkommt, ohne daſs man an eine *beſtimmte* Gottheit dabey denken kann: ſo kann auch die gegenwärtige Θεὰ die Perſonification einer abſtracten Gottheit ſeyn, die ſich der Dichter ſelbſt ſchuf.

Indeſſen was hindert uns, anzunehmen, daſs Parmenides unter dieſer Göttin die Φύσις ſelbſt verſtand? Wäre der Hymnus auf die Natur beym *Orpheus* (Ed. Gesn. p. 198.) nicht offenbar zu neu: ſo würde ich alle die Beynamen in demſelben, welche hierher paſſen, auszeichnen, um damit meine Vermuthung zu

Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω c)
Νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
Καὶ γλῶσσαν d)· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύπειρον ἔλεγχον e)

---

32. Apud *Laërt.* l. l. μή σε θεός. Perperam.

34. Laërt. l. l. πολύδηριν, in Wetsten. πολύθηνιν. Sed repetit πολύπειρον *Sextus* paulo post. Ita ὁδὸς dicitur πολύπειρος v. 32. Sed vide Not. g.

---

c) Duas igitur vias monstrat Dea Parmenidi; (conf. ad *Hesiod.* Ἐργ. 288. Hercules in bivio positus *Xenoph.* Memor. II. 1. 21. ad quem plura *Neander* in Opere aureo p. 57.) ab una eum sibi cavere iubet, in altera caute procedere, nimirum, remoto omni sensuum fallacium auxilio et iudicio, solam rationem sequi. — Nullus nego πολύπειρον illud mihi ineptum videri prae Laërtiano πολύδηριν. Aptius enim in hoc quasi prooemio Dea viam hancce *contentiosam* dixerit, quam *peritam, sapientem.*

d) De sensuum fallacia similia docet *Empedocles* apud Sextum Math. VII. 125. Μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον, ἢ κατ' ἀκουὴν, ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον (noster ἠχήεσσαν) ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης· μήτε τι τῶν ἄλλων ὁπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι· γυίων πίστιν ἔρυκε. Cf. *Plato* Parm. p. 90. — Respicit ad haec *Diog.* IX. c. 3. n. 3, cum de Parmenide loquitur: Κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε. Τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν. κ. τ. λ.

e) Ἔλεγχος patet h. l. significare philosophicam doctrinam de rerum natura, minime vero refutationem aliquam. — Non admodum diversa habet *Orpheus*

bey deiner Forſchung: nimmer locke dich
Gewohnheit, deinen Sinnen, Aug' und Ohr,
zu folgen. Ohne ſie, *nur* mit Vernunſt

---

beſtätigen. Unterdeſſen kann ich ſie nur brauchen, um zu *erläutern.* Die Natur heiſst hier Allmutter (παμμήτειρα) Allherrſcherin (κυβερνήτειρα, παντοκράτειρα) unendliches Ende (ἀτελὴς τελευτή) allein untheilbar (ἀκοινώνητος μούνη) Allweiſe (πανσόφος) gerecht (δίκη) Erfahrungsreich (πολύπειρος) klug (περίφρων) Führerin (ἡγεμόνη) unſterbliche Vorſicht (ἀθανάτη πρόνοια) die Alles hat, und Alles wirkt (πάντα σοι εἰσί· τὰ πάντα σὺ γὰρ τάδε μούνη τεύχεις). Es iſt kein Zweifel, daſs alle dieſe Beynamen vollkommen auf die Göttin paſſen, welche in unſrer Allegorie redend eingeführt wird. Auch kann die Φύσις gar wohl von den Geſchäften der Δίκη, von der Ἀνάγκη u. ſ. w. ſprechen, es ſind Gehülfen bey der Regierung und Erhaltung des Weltalls. Man könnte mir die Stelle beym *Stobaeus* S. zu Vers 14. entgegen ſtellen, der

35 Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. Μόνος δέ γε θυμὸς f) ὁδοῖο
Λείπεται g)·

---

35. MSS. δέ τι, notante Fabricio.

36. Possit aliquis similitudine huius versus cum v. 55. induci, ut credat, hoc loco statim pergendum esse cum v. 56. Vetat autem hoc Simplicii locus ille, quem ad v. 55. attuli, qui quidem aperte indicat, praecessisse illos versus reprehensionem eorum, qui τὸ esse et non esse confunderent, post secutam esse ipsam περὶ τοῦ ὄντος doctrinam. Vetat etiam ipsius carminis ratio, quippe quod, si hic statim subsequerentur versus 56 sq., admodum repente decideret a poëtica sublimitate ad tenuitatem philosophicae meditationis.

---

in Fragm. Gesn. p. 353. Μήδέ σε τὰ πρὶν ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ· εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε, ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος, εὖ τ' ἐπίβαινε ἀτραπιτοῦ.

f) In mentem venerat pro θυμὸς scribere μῦθος, uti v. 55. Sed timui, quidquam sine Codd. auctoritate mutare, praesertim cum non satis clare appareat, an eadem sit huius loci ratio, quae loci illius a v. 55 sq. Interpretor autem θυμὸς, quasi esset ψύχη, anima *sensitiva*, opp. *rationali* τῷ λόγῳ. *Hervetus:* Solam mentem errare via contingit.

g) Uti noster ab illa Dea se institutum esse fingit, ita reliqui Poëtae a Musis. *Hesiod.* Theog. 29 sq. *Em-*

mufst du die Lehren, die ich dir verkünde, durchforschen. Das Gemüth allein verfehlt des rechten Weges.

---

alle die genannten Wesen für Einerley nimmt, aber die Meynung des Stobäus ist nicht entscheidend, denn er kann, wie das oft der Fall bey ihm ist, den Dichter nicht aufmerksam genung studirt, oder vielleicht gar nicht selbst gelesen haben. Ja, ich gebe sogar zu, dafs alle diese verschiednen Wesen, abstract gedacht, auf Eins hinaus kommen. Bey dem *Dichter*, als solchem, sind sie verschieden.

I.

Περὶ τοῦ νοητοῦ. *)

ἢ

Τὰ πρὸς ἀλήθειαν. **)

Εἰ δ' ἄγε h) τῶν ἐρέω, κομίσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας

Αἵπερ ὁδοὶ μοῦσαι i) διζήσιός εἰσι νοῆσαι.

---

*) Memorat his verbis argumentum huius carminis *Simplicius* in Phys. p. 9 et p. 17. Poteram illud etiam inscribere: περὶ τοῦ ἕνος ὄντος, *ib.* pag. 31. b. περὶ τῶν ὄντων *Proclus* in Tim. p. 5. (citante *Fabricio* in bibl. Graeca.)

**) Ita dividit carmen Parmenidis *Simplicius* e. g. pag. 38 b., ut altera pars τὰ δόξαστα, s. τὰ πρὸς δόξαν contineat. Conf. Diog. IX. c. 3. n. 2. *Philopon.* in Phys. Arist. I. *Themist.* Paraphr. Phys. (citante *Aldobrandino* ad *Diog.* l. l.)

37 - 44. Servavit haec *Proclus* in Tim. II. p. 105. (debeo *Fabricio* ad *Sext.* p. 394.) cuius qui-

---

pedocles ap. Sext. l. c. Similiter *Horus* ille apud Hermetem (*Stob.* To. II. p. 1070.) ab Iside instruitur. Patet autem, fictionem istam per sequentia continuari, Deamque loquentem induci.

h) Εἰ δ' ἄγε, *Homericum* — κομίσαι, curam habe, observa, tene.

i) Ita μοῦσος adiect. saepius. *Hesych.* et *Eust.* vocabulum μοῦση deducunt a μάω quaero, ac passim

I.

Rationale Kosmologie.

oder

Vernunfterkenntnifs vom Wefen der Dinge.

Wohlan, fo höre mich, und merke wohl
den Unterricht, auf welchen Pfaden hier
bey feiner Unterfuchung der Verftand

Hier fängt alfo der eigentliche Unterricht an, den die grofse Göttin, (wie dort die *Ifis* dem Horus S. *Stobäus* II. S. 926 f.) dem Denker ertheilt. Sie zeigt ihm zuvörderft die verfchiednen Wege, die er hier einfchlagen könne, und macht ihn auf die Verirrungen der Philofophen aufmerkfam,

Entweder die Dinge *find*, haben Wirklichkeit, oder fie *find nicht*, haben keine Wirklichkeit; ein drittes giebt es nicht, und es ift unphilofophifch, die Begriffe mit einander zu verwechfeln, und den Dingen bald ein Seyn (in dem einen Sinne), bald ein Nichtfeyn (in einem andern Sinne) beyzulegen.

Ἡ μὲν k), ὅπως ἐςί τε καὶ οὐκ ἔςι μὴ εἶναι,

40 Πειθοῦς ἐςὶ κέλευθος· ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ l)·

Ἡ δ' ὡς οὐκ ἔςι γε καὶ ὡς χρέων ἐςι μὴ εἶναι,

Τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν' ἀταρπὸν m)·

---

dem librum rarissimum doleo me inspicere non potuisse. Quod autem hos versus primos facerem, iusta ratio erat in Simplicii adnotatione pag. 17., quam transcripsi ad v. 55. Postulat etiam philosophicae institutionis ratio, ut primum errores varii monstrentur, deinde, quid verum sit, doceatur.

42. Pro παναπειθέα *Simpl.* p. 25. habet παναπευθέα.

Musae omnis omnino scientiae et sapientiae Deae vocantur. Similiter *Eurip.* Alcest. 965. — Διζήσις, meditatio, inquisitio, uti supra v. 31. et mox v. 60. Verbum v. 40.

k) Hunc locum Simpl., hisce praemonitis, pag. 25. affert: Εἴ τις ἐπιθυμεῖ καὶ αὐτοῦ τοῦ Παρμενίδου ταύτας λέγοντος ἀκοῦσαι τὰς προτάσεις, τὴν μὲν παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὂν καὶ οὐδὲν λέγουσαν, ἥ τις ἡ αὐτή ἐςι τῷ τὸ ὂν μοναχῶς λέγεσθαι, εὑρήσει ἐν ἐκείνοις τοῖς ἔπεσιν· Ἡ μὲν κ. τ. λ.

l) Ὀπηδεῖ, comitatur, sequitur euntem. Sic apud *Hesiod.* Εργ. 313. πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ. Ib. 142.

m) Ἀταρπόν, uti ὁδὸς, κέλευθος. *Linus* apud Steph. P. P. p. 112. Μύθων ἡμετέρων ἀταρπὸν περὶ παντὸς ἀληθῆ.

noch gehen kann. Der eine lehrt, es *ſey*, was iſt, ein *Nichtſeyn* ſey undenkbar: dieſs der ſichre Weg: die Wahrheit ſolget ihm. Der andre lehrt, es *ſey nichts*, könne auch *nichts ſeyn*, und dieſes iſt unglaublich. Denn

---

Die Vernunft führt uns zu der Lehre von der *Wirklichkeit der Dinge.*

Aber wie kam die alte Philoſophie auf dieſes Problem, und auf dieſe Auflöſung deſſelben?

Es iſt das groſse Problem von dem innern und nothwendigen Zuſammenhange der Welt, im Raume und in der Zeit. Wir können es in folgende Fragen auflöſen: Iſt das alles, was ich ſehe, *wirklich?* wie *hängt* es unter ſich *zuſammen*? hat es *angefangen* zu ſeyn? wird es *aufhören*? iſt es hier *ganz*? oder iſt *auſſer ihm* noch mehr? Solche Fragen muſsten nothwendig in der erwachenden Vernunft entſtehen, beſonders zu einer Zeit, wo Mangel an vielfachen Beobachtungen das Zeugniſs der Sinne ſo ſehr verdächtig machte, und wo mehrere Denker durch vermeyntliche Sinnen-Täuſchung und durch den Anblick der immer wandelnden Natur, auf die Idee geleitet wurden, an der

Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ὄν, οὐ γὰρ ἐφικτόν·
Οὔτε φράσαις n).
45 Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἔμμεναι o). Ἔστι γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι, τά σε φράζεσθαι ἄνωγα p).

---

43. *Idem* ib. pro ἐφικτὸν habet ἀνυστόν. Servavit enim idem quoque versus 39 - 44 pag. 25.

45. Post versum 44, paucis interiectis, *Simpl.* p. 25. pergit hisce verbis: Ἔστι γὰρ εἶναι κ. τ. λ. usque ad v. 53. Ubi, quae desunt ad versum, commode notata inveni ib. p. 19, verba nempe χρὴ — ἔμμεναι.

Videtur *Cicero* hos potissimum versus respicere, cum dicit: Parmenidem Xenophanem minus bonis quamquam versibus, sed tamen illis versibus increpare eorum arrogantiam quasi iratos, qui cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere. Acad. Qu. IV. 23.

---

n) Ὅτι δὲ ἡ ἀντίφασις οὐ συναληθεύει, δι' ἐκείνων λέγει τῶν ἐπῶν, δι' ὧν μέμφεται τοῖς εἰς ταυτὸν συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα. Εἰπὼν γάρ· Ἔστι γὰρ εἶναι κ. τ. λ. *Simpl.* p. 25.

o) Τὸ πάντων ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον τὸν τοῦ ὄντος ὁ Παρμενίδης φησὶν ἐν τούτοις· Χρὴ τὸ λέγειν κ. τ. λ. *Simpl.* pag. 19.

p) *Homerica* et *Hesiodea* locutio. E. g. Ἐργ. 367. ἅ σε φράζεσθαι ἄνωγα. Ib. 403. 687.

was *nicht* ist, kann Niemand erkennen, oder
erklären, weil's unmöglich ist. —
Das Sagen, Denken und das Seyn hat also
Realität. Was ist, hat Seyn, und was
nicht *ist*, ist *Nichts*: diess nimm als Wahrheit hin!

Wirklichkeit des Existirenden zu zweifeln. —
Die Erfahrung lehrte, dass Dinge *wurden*, die noch nicht da gewesen waren, dass andre, die da waren, *aufgehört* hatten zu seyn. Die aufwachsende Pflanze, der neugebohrne Mensch, die zerfallne Blume, die Asche des Todten, mit einem Worte, die ganze Natur lehrte Entstehung und Aufhören, Werden und Vergehn. Der denkende Mensch sah diese Erscheinungen, aber er dachte weiter nach. Ist diess ein *wirkliches* Entstehen und Aufhören? wie ist es möglich, dass etwas entstehen, das heisst, aus Nichts Etwas werden könne? dass das, was einmahl ist, auch wieder *nicht* seyn könne? Bey diesen Bedenklichkeiten blieben ihm nur zwey Möglichkeiten übrig. Entweder: es giebt gar keine eigentliche Existenz, Wirklichkeit — oder: diese Veränderungen, die wir wahrnehmen, sind blosse Erscheinungen, denen etwas Reales, Existirendes, zum Grunde liegt, welches wir

Πρώτης γὰρ ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἴργε νόημα q).
Αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
Πλάζονται δίκρανοι r)· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
50 Στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον. Οἱ δὲ φοροῦνται
Κωφοὶ s) ὁμῶς τυφλοί τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
Οἷς τὸ πέλειν καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νενόμιςαι
Κοὐ ταυτὸν· πάντων δὲ παλίντροπος ἐςι κέλευθος.
Ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἴργε νόημα
55 — — — Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

55. Ita *Simpl.* p. 17. Μεμψάμενος γὰρ (Parmen.) τοῖς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νένομιςαι κοὐ ταυτὸν, καὶ ἀποςρέψας τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὂν ζητούσης — ἐπάγει· Μόνος δ' ἔτι μῦθος κ. τ. λ. Iisdem hisce verbis incipit *idem* p. 31. Pro δ' ἔτι p. 31. δέ τι.

q) Τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὂν ζητούσης. *Simpl.* p. 17.

r) Δίκρανοι, bicipites, vocantur, quibus e duabus sententiis neutra satis certò sedet, ancipites consilii: quo pertinet ἀμηχανίη mentis inopia, temeritas in iudicando.

s) Κωφὸς mutus, vel obtusus. Convenit utrumque ad describendam talium philosophorum stupiditatem. Conf. *Valken.* ad *Ammon.* h. v.

Du halte dich von jenem Pfade fern
bey deiner Forschung: hüte dich vor dem,
worauf die Sterblichen unwissend irren: wo
Verblendung ihren irrenden Verstand
zu leiten scheint: denn wahrlich stumm und blind,
und wie von Sinnen sind die Thoren da,
die Seyn und Nichtseyn bald für einerley,
bald wieder nicht für einerley erklären:
der Pfad, den diese gehen, führt zurück.

Auf halte dich von diesem Pfade fern
bey deiner Forschung: denn es bleibet dir
Ein Weg nur übrig zu betreten, der

---

nicht *wahrnehmen*, sondern nur *denken* können. Die erstre Idee haben viele Denker vor und nach Parmenides angenommen: die zweyte ist es, für welche Er sich erklärt, und wenn ihn Aristoteles und Plato misverstehn und tadeln, so kam es daher, weil sie nicht auf den Unterschied Achtung gaben, den Parmenides ausdrücklich zwischen Noumenon und Phaenomenon macht.

Λείπεται t), ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
Πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρον ἐστιν u),
Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον,
Οὐδέποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται· ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν,

---

56. Pro λείπεται male in *Simpl.* p. 31. λείεεται. Λείπεται ib. p. 17.

58. Ἀτέλεστον apud *Simpl.* p. 31. Sed ib. p. 17. legitur ἀτέλευτον. *Clemens* Strom. pag. 252. *Plutarch.* adv. Col. et *Euseb.* Praep. Ev. XIII. p. 680 legunt ἀγέννητον. *Bessarion* adv. Calumn. Plat. p. 31. b. videtur etiam ἀτέλεστον legisse, vertit enim *sine fine perenne.*

Non alienum videtur, transcribere huc versionem latinam horum versuum a 57. usque ad 67., quae in *Bessarionis* libro *adv. Calumniatores Platonis* II. 11. legitur pag. 31. b.

Ingenitum quando est, sit et immortale necesse,
Unigenum, immotum, immensum, sine fine perenne,
Quod nec erat, nec erit, totum nunc esse fatendum est,

---

t) Qui poëtas antiquissimos, inprimis Homerum, novit, non offendetur repetitionibus eiusmodi, qualem hoc loco invenimus. Coll. v. 35. et v. 31. Coll. v. 47 et 54.

u) *Clemens* Strom. pag. 252. haec tanquam *de Deo* dicta male interpretatur.

das *Seyn* der Dinge lehret. — Viele Gründe
beweiſen, daſs, was iſt, das Wirkliche
nicht einſt entſtanden iſt und nicht vergeht.
Ganz iſt es, Eins, iſt unbeweglich und
unendlich, es *war* nicht und *wird* nicht *ſeyn*:
denn alles *iſt*, ſo wie es iſt, zugleich,

Parmenides findet das *Nichtſeyn* der Dinge unbegreiflich. Warum?

Man darf nur einige Stellen aus dieſen Fragmenten leſen, um zu finden, daſs er, wie ſchon vor ihm Xenophanes that, das *logiſche* und *metaphyſiſche* Seyn für Einerley nahm. Er kann ſich kein *Etwas* denken, ohne es als *ſeyend* zu denken: von jedem, ſelbſt dem Gedanken - Dinge, iſt der Begriff des Seyns unzertrennlich. Alles, was ein Menſch denkt oder nennt, muſs *ſeyn*, weil er es als *Etwas* denkt oder nennt. Eben darum findet es Parmenides inconſequent und unſinnig, einem Dinge, von dem man ein *iſt* prädicirt, doch das *Seyn* abzuſprechen. *Weſen* und *Seyn*, *Ding* und *Exiſtenz* iſt Eins im Andern und durch das Andre. Man wird über dieſe Verwechslung nicht lachen, wenn man ſich erinnert, daſs ſie

60 Ἓν συνεχές v)· τίνα γὰρ γέννην διζήσεαι αὐτοῦ;
Πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ὄντος ἐάσω
Φάσθαι σ' ουδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
Ἔστιν, ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν,
Ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦναι;

---

60. Pag. 17. *Simpl.* γέννην est. Γένναν vero pag. 31. legitur.

61 - 64. Habet *Simpl.* etiam p. 34. b.

62. *Simpl.* p. 17. σε οὐδὲ.

64. Ἀρξάμενον φῦναι *Simpl.* constanter dedit p. 31 et 34. b. Est igitur versus *hypercatalecticus*, istis poëtis non infrequens.

Unum continuum. Nam quem eius dixeris ortum?
Aut quo tandem? aut unde? nec ex non ente putandum est,
Nec dici ore potest, nostra nec mente revolvi,
Quod nihil est. Nam quid post ipsum fecit oriri
Aut prius? Entis enim non sunt primordia primi.

---

v) Σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχῃ καλῶς γε καὶ εὖ. Ita *Socr.* ad Parmenidem p. 74. Sunt autem τεκμήρια idem, quod v. 36. σήματα. Καὶ παραδίδωσι λοιπὸν τὰ τοῦ κυρίως ὄντος σημεῖα. — — Ταῦτα δὴ περὶ τοῦ κυρίως ὄντος λέγων ἐναργῶς ἀποδείκνυσιν, ὅτι ἀγένητον τοῦτο τὸ ὄν· οὔτε γὰρ ἐξ ὄντος, οὐ γὰρ προϋπῆρχεν ἄλλο ὄν· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, οὐ γὰρ ἐστι τὸ μὴ ὄν. Ἀλλὰ μετ' αὐτὸ ὑφέστηκε. *Simpl.* pag. 17.

zusammenhängend Eins. Denn sage selbst,
wie wär's entstanden? wie, wodurch vermehrt?
aus Nichts? das ist undenkbar. Niemand kann
sich denken, oder sagen, wie etwas
nicht sey. Und welche Macht geboth ihm denn
nur grade da, nicht früher, später nicht,
aus seinem Nichts zu treten und zu werden?

---

weit später noch, einen *Cartesius* bey seinem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes irre führte.

Da nun das Wesen alles dessen, was wir denken und wahrnehmen, im *Seyn* besteht: so versteht es sich von selbst, dass alles, was sich von diesem Seyn unterschiede, eben darum *Nichts* wäre, und dass es also nicht mehrere *Seyn* geben kann. Denn alles, was vom Seyn unterschieden wäre, wäre Nichts. Mithin ist alles *Ein* Seyn, *Ein* Wesen.

Wie natürlich hängt damit der Lehrsatz zusammen, dass dieses Seyn niemahls geworden sey, niemals angefangen habe! *War* das, woraus es geworden ist, *nicht*, so war es *Nichts*; es konnte mithin auch nicht der Grund eines Etwas

65 Οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
Οὐδέποτ' ἐκ γε μὴ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς x)
Γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
Οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη, χαλάσασα πέδῃσιν y),
Ἀλλ' ἔχει.

---

66. *Simpl.* pag. 31. ἐφήσει. Sed pag. 17 et 19. ἐφύσει. Consentit cum priore lectione *Bessarionis* l. l. versio: *sententia perstat.*

69. Post verba ἀλλ' ἔχει ita pergit *Simpl.* pag. 31. b. Ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστίν, et addit versus 70 - 106. Patet igitur, eum hoc loco omisisse versus quosdam, in quibus illa κρίσις quodammodo praeparata fuisse videtur.

Nunquam ergo aut semper, de quo nunc dicimus, ens est.
Ex nihiloque nihil fieri sententia perstat.
Ergo ortus nullus: nec erit post secula finis.

---

x) Similiter πίστιος ὁρμή apud *Empedoclem.* Steph. P. P. pag. 27. ex Clem.

y) Vincula, compedes symbola potentiae, necessitatis et firmitatis. Conf. v. 80. 84. 132. Ita Saturnus Δεσμοὺς ἀῤῥήτους ἔχει κατ' ἀπείρονα κόσμον. *Orph.* Hymn. 12. 4. Somnus σώματα δεσμεύει ἐν ἀχαλκεύτοισι πέδῃσι. *Ib.* Hymn. 82. 4. Cum omnia firmis vinculis teneantur, nulla omnino mutatio accidere potest, neque fieri quidquam, neque interire.

So ist, was ist, entweder immer, oder
niemahls. Denn diess bleibt ewig wahr und fest,
dass nie etwas aus Nichts von selbst entsteht:
Und *Dike* lässet nicht entstehen, nicht
vergehn, sie hält des Ganzen Bande fest.

---

seyn. *War* es schon, war es *Etwas*, so kann man nicht sagen, das *Seyn* sey *geworden*, denn es war ja schon da. Das *Seyn* des einen Etwas kann nicht durch das Seyn eines andern vermehrt werden, denn alles Seyn ist einerley: das eine hat nicht *mehr* Seyn, als das andre.

Es ist nicht denkbar, sagt Parmenides, dass etwas *angefangen* habe, zu seyn, dass etwas aus einem Nichts entstanden sey. Denn es entsteht hier die Frage: *Wann* ist es geworden? Sagt ihr, in dem Moment A, so frage ich: warum denn grade in diesem Moment? konnte es nicht auch in einem andern werden? Es ist ja kein *äusrer Grund* vorhanden gewesen, der es eben in diesem Momente ins Seyn beförderte. Es konnnte auch kein *innerer Grund* da gewesen seyn. Denn wo wäre er gewesen? Im *Nichts*? das war ja nicht. Im *Seyn?* das war ja auch noch nicht.

70 Ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. Κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
Τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον z), οὐ γὰρ ἀληθὴς
Ἔστιν ὁδός· τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι,
Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐὸν, πῶς δ' ἄν κε γένοιτο,
Εἴ γε γένοιτ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
75 Τὼς γένεσις a) μὲν ἀπέσβηται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος.
Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον,
Οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοιμεν συνέχεσθαι,
Οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος.
Τῷ συνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
80 Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν b)

---

70. *Simpl.* pag. 31. b.

76. *Simpl.* pag. 19. legit καὶ ἀδιαίρετον. At pag. 31. b. uti dedimus.

80 - 82. *Simpl.* etiam pag. 9 et 17. b.

Versus 80 - 82. *Bessarion* l. l. p. 32. ita exprimit:
Immotum, validis iniecta in finibus arcet

---

z) Ἀνώνυμον interpretor *obscuram*, *ingloriam*. Definit autem Parmenides, quaenam illa via sit, sequentibus τὴν δ' ὥστε κ. τ. λ. hanc dico, quae docet etc.

a) De Γένεσι τοῦ ὄντος, (quam barbare *scientiam* dixeris) conf. *Plato* Parm. pag. 164.

b) Reprehendit Aristotelem *Simplicius* p. 19. quod

Seyn oder *nicht* ſeyn. Alſo iſts beſtimmt,
den dunkeln und unnützen Pfad zu meiden —
er leitet nicht zur Wahrheit — der da lehrt,
was iſt, das könne werden, könne ſeyn,
wenn es zum Theil vielleicht geweſen, und
zum Theil noch erſt geworden ſey. Denn iſt
es einſt *geworden*, *wird* es künftig *ſeyn*,
ſo *iſt* es nicht. Und alſo bleibt Entſtehung
und Untergang des Wirklichen undenkbar.

Untheilbar iſt, was iſt, und All und gleich:
es giebt kein Mehr, vom Ganzen abzutrennen,
kein Weniger, das All iſt überall
voll Wirklichkeit. Und darum iſt es auch
zuſammenhängend, Seyn gehört zum Seyn.

Dann unbeweglich feſt, in ſtarken Banden,

Es konnte folglich auch nicht von ſelbſt entſtehen. Denn man kann einem Nichts kein *Selbſt*, kein *Von ſelbſt* beylegen. Und war alſo keine äuſre Macht vorhanden: ſo konnte es *gar nicht* entſtehen. Jede äuſre Macht aber müſſte doch ſchon *ſeyn*, es war alſo ſchon *vor* dem Seyn ein Seyn da: alſo iſt das Seyn nicht *geworden*.

Ταυτόν τ' ἐν ταὐτῷ θεμένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται·
Οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει. Κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη e)
85 Πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τε μιν ἀμφὶς ἐέργει·
Οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
Ἐστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, μὴ ὂν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο f).

---

84 - 87. Occurrunt etiam in *Simpl.* p. 9 et 7.

85. *Idem* alibi pro ἔχει τε legit ἔχει τό.

Vertit illos versus 83 - 87. *Bessarion* l. l. p. 31. b.

Est et idem per seque manens ens semper eodem
Immotum fixumque simul: vis magna Necessi
Implicat hoc circum, summo quoque fine coërcet:
Quod si fine vacet, nequaquam dicimus esse,
Si quid namque deest, opus est omne deesse.

---

e) Quod in h. l. ἀνάγκην appellat, alibi Δίκην et μοῖραν dicit. Notissimum est, veteres Parmenidi hoc placitum tribuisse: Omnia fieri κατ' ἀνάγκην. *Stob.* I. pag. 158. Heer. Cf. *Gesner.* ad *Orph.* Argon. p. 5. de hoc placito disserentem uberius.

f) Ὡς γὰρ τὸ μὴ ὂν φησιν ἐνδεὲς πάντων ἐστιν, οὕτω τὸ ὂν ἀνενδεὲς καὶ τέλειον· τὸ δὲ κινούμενον ἐνδεὲς ἐκείνου, δι' ὃ κινεῖται. Τὸ ἄρα ὂν οὐ κινεῖται. *Simpl.* pag. 9. Pertinet huc etiam alius locus. Εἰ γὰρ ὂν ἐστι, καὶ οὐχὶ μὴ ὄν, ἀνενδεές. Ἀνενδεὲς δὲ ὄν, τέλειόν ἐστι· τέλειον δὲ ὄν, ἔχει τέλος καὶ οὐκ ἐστιν ἀτελεύτητον· τέλος δὲ ἔχον, πέρας ἔχει καὶ ὅρον. *Simpl.* pag. 7. b.

Auf sich gegründet steht es in sich selbst:
und bleibet fest und dauernd: denn es hält
das All die mächtige Nothwendigkeit
in der Begränzung Banden eingeschränkt.
Drum kann, was ist, nicht unvollendet seyn;
denn es hat keinen Mangel; wär' es nicht,
so würd' ihm Alles fehlen — — —

Grade darinn. Was nicht Seyn hat, ist gar *Nichts.* Hat Etwas schon zum Theil eine Existenz, so braucht es gar nicht erst zu werden, es *ist* schon. Musste es dennoch erst werden, so hat es kein *Seyn*, und wir sind da, wo wir gewesen waren. Mit Recht erklärt also der Eleate diese Ausflucht für unbrauchbar, sinnleer (ἀνέννητον) und für dunkel und unverständlich (ἀνώνυμον.) Das *Werden* setzt ein künftiges Seyn, und ein voriges Nichtseyn voraus, und hebt also allen Begriff des *Seyns* auf. Parmenides ist überaus consequent, oder ich weiss nicht, was consequent ist.

Parmenides fasst, wie wir gesehen haben, den Begriff *Etwas* und *Seyn* zusammen: er denkt sich alles Wesen, als ein blosses *Seyn.* Ganz richtig folgen aus dieser Annahme alle die Sätze, die er nun vorträgt. Das Seyn ist untheilbar, ist Alles, ist sich selbst gleich: es giebt keine Grade darinn; alles, was

Ταυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα,
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
90 Εὑρήσεις τὸ νοεῖν g)· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν h),
Οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· ᾧ πάντ' ὄνομ' ἐστὶν,
Ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
Γίνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχὶ,
95 Καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν i).

---

88 - 92. *Ibid.* leguntur etiam pag. 19.

90. Pro οὐδὲν γάρ, quod *Simpl.* habet pag. 19.; *idem* pag. 31. b. legit οὐδ' εἰ χρόνος.

92. *Simpl.* ἔμεναι. *Idem* p. 31. habet πᾶν ὄνομ'. sed πάντ' ὄνομ' pag. 19.

---

g) Ἕνεκεν γὰρ τοῦ νοητοῦ ταυτὸν δὲ εἰπεῖν τοῦ ὄντος ἐστὶ τὸ νοεῖν, τέλος ὂν αὐτοῦ. *Simpl.* p. 19. Εἰ οὖν ὅπερ ἂν τις ἢ νοήσῃ ἢ εἴπῃ, τὸ ὄν ἐστι, πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος. *Simpl.* ib.

h) *Homerica* locutio v. g. Il. X. 5. Ἕκτορα δ' αὐτοῦ μεῖναι ὀλοὴ Μοῖρ' ἐπέδησε.

i) Conf. Plato Parm. pag. 97.

Das Denken und des Denkens Gegenstand
ist eins, wies andre: ohne Wirklichkeit
und ohne etwas, das du denken kannst,
giebt es kein Denken: auser dem, was ist,
giebt es sonst nichts, und wird es nimmer geben.
Das Schicksal hat es ganz und unbeweglich
und fest gemacht: drum sind es blosse Namen,
die Menschen nur aus falschem Wahn erfanden,
wenn sie von Werden und Vergehn, von Seyn
und Nichtseyn, von Veränderung des Orts,
und Wandelung der äussern Farbe sprechen.

---

ist, gehört zum Seyn, Ein Existirendes ist so gut existirend, wie das Andre. Es giebt mithin ausser dem Existirenden sonst nichts, denn alles, was ist, hängt durch das Seyn nothwendig zusammen, und schlüsst alles Nichtseyn geradehin aus.

Es giebt mithin in dem Reiche der Realitäten keine Veränderungen: das Seyn kann nicht werden, nicht aufhören, nicht ab- und nicht zunehmen, ohne sein Wesen zu verliehren. Ausser den genannten Veränderungen giebt es im metaphysischen Sinne sonst keine: mithin ist alles, was ist, unveränderlich, oder wie Parmenides sagt, unbeweglich. Wenn spätere Philosophen diese Behauptung undenkbar fanden: so lag der Fehler darinn, dass sie metaphysische Bewegung (Veränderung) mit physischer verwechselten.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστὶ
Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ k),
Μέσσοθεν ἰσοπαλὲς l) πάντῃ, τὸ γὰρ οὔτέ τι μεῖζον
Οὔτέ τι βαιότερον πέλεναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.
100 Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἐστι, τό κεν παύῃ μιν ἱκεῖσθαι
Εἰς ὁμὸν, οὔτε ὂν ἐστιν, ὅπως εἴη κενὸν ὄντος

---

97 - 99. Laudant praeter *Simpl.* hos versus *Plato* II. p. 256. Bip. *Aristoteles* de Xenoph. Zen. et Gorgia, ad quem vide *Dissert. meam* (Halae 1789) et inprimis *Spaldingii* V. Cl. Comment. in primam partem huius libelli. (Halae 1793.) pag. 50. 51. *Proclus* in Theol. Plat. III. c. 20. pag. 155. qui pessime legit πελε. ναι. In *Stobaeo* T. I. p. 352. V. Cl. *Heeren* dedit πέλεν ᾆ.

100. In *Simpl.* est ἱκνεῖσθαι.

---

k) Εἰ δὲ εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ τὸ ἓν ὄν φησι, μὴ θαυμάσῃς. Διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθολογικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος. Τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν, ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν τὸ ἐὸν ἀργύφεον. *Simpl.* pag. 31. b.

l) Significatio huius vocabuli facile colligitur ex propinquis v. c. ἀειπαλὴς de corde semper vibrante, μεσσοπαλὴς, quod ex medio vibratur, *Hesych.*

In sich vollendet ist des Ganzen Form:
gleich einer runden Kugel, überall
der Mittelpunct gleich weit entfernt: kein Theil
ist grösser oder kleiner da und dort.
Es giebt kein Nichtseyn, dass des Wirklichen
Gemeinschaft unterbrochen würde, und
in dem, was ist, giebts nirgends eine Leere,

Was unbeweglich ist, sagten sie, muss in Ruhe seyn: nun bewiesen sie, dass das All nicht in Ruhe seyn könne, und damit war Parmenides einer sinnleeren Behauptung überwiesen.

Eben dieser Inbegriff von Realitäten ist denn nun auch in sich vollendet: es fehlt ihm nichts, es ist nichts ausser ihm, was ihm noch abgeht, es ist durch sein eignes Wesen begränzt, es ist in sich vollkommen. Nur dem, was nicht *Seyn* hat, fehlt alles; das ist keine Realität, ist Nichts.

Sonderbarer könnte die folgende Behauptung scheinen, die er schon oben V. 45. berührt hat. Auch das Denken *ist*, weil es *Gegenstände*, Wirklichkeiten, denkt. Da alles, was nicht Seyn hat, *Nichts* ist, da der, welcher denkt, *Etwas* denkt: so denkt er folglich etwas *Seyendes*, und sein Denken ist ebenfalls etwas *Wirkliches*. Man kann nichts denken, was nicht *Etwas* ist und *Realität* hat: man kann also nur mit seinem Denken in dem Kreise des *Wirklichen* bleiben, denn der Gedanke selbst *ist* doch etwas Wirkliches. Ausser diesem Kreise ist weiter nichts Reales, denn das Reale ist Eins und ganz und unveränderlich, und die Ausdrücke: Werden, Aufhören, Veränderung des Orts und ähnliche sind nichts, als Wörter,

Τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον· ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον m),
Ἡ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ n).
Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
105 Ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν o) ἀκούων.

---

104. Hos versus *Simpl.* habet etiam p. 9. usque ad v. 115. Pag. 7. b. similiter.

105. Pro βροτείας ib. p. 7. et 9. est βροτείους.

Bessarion l. l. pag. 32. locum hunc a versu 104 usque ad 113. ita latine reddidit:

Hactenus et veri mentem, intemerataque verba,
Nunc res mortales carmen quoque sumite fallax.

---

m) Ἄσυλον uti ἀσύλωτον, quod *spoliari nequit*, adeoque saepius *nudum*. Conf. ad *Callim.* in Di. 213.

n) Ταῦτα μὲν οὖν τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου, μεθ' ἃ λοιπὸν περὶ τῶν δοξαστῶν διαλέγεται, ἄλλας ἀρχὰς ἐν ἐκείνοις ὑποτιθέμενος. *Simpl.* p. 31. b. Conf. p. 38. b. Συμπληρώσας γὰρ τὸν περὶ τοῦ νοητοῦ λόγον ὁ Παρμενίδης, ἐπάγει ταῦτα κ. τ. λ. Ἐν τῷ σοι κ. τ. λ. *Simpl.* p. 9.

o) Δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον, οὐχ ὡς ψευδῆ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα. *Simpl.* pag. 9.

so dafs hier weniger, dort mehr entstünde.
Man kann dem Ganzen keinen Theil entreissen:
denn überall ist es sich gleich und ganz.

Hier end' ich nun den treuen Unterricht,
der Wahrheit Lehren. Auf, vernimm du jezt
der Menschen Wahn und Meinungen. Was du
von nun an hörst, ist Sinnen-Schein und Prunk,

---

wodurch die Menschen die blofsen Erscheinungen bezeichnen und unterscheiden.

Der Eleate nimmt, um seine Idee zu versinnlichen, das Bild einer Kugel zu Hülfe. So wie hier alle Theile in dem genausten Verhältnisse mit dem Ganzen stehen, so wie ein Zoll zu viel oder zu wenig die Kugel nicht mehr Kugel seyn liefse, so wie dieser Körper in sich vollendet ist, und nichts, was ausser ihm ist, zu sich rechnet: so ist es mit dem Inbegriffe der Realitäten, nur mit dem Unterschiede, dafs die Kugel ein Körper ist, ausser welchem es noch andre giebt, jene Totalität aber Alles in sich begreift und nichts ausser sich hat. Es giebt hier also keine Unterbrechung, keine Leere, man kann nichts hinwegnehmen, nichts hinzuthun, denn es giebt nur Ein *Seyn*.

Wer erinnert sich nicht bey dieser Darstellung an die scharfsinnige Entwicklung der cosmologischen Ideen, welche Kant unter dem Titel einer Antinomie der reinen Vernunft gegeben hat! Und wie viel leichter ist es uns, den Parmenides zu verstehen, als es dem Plato oder Aristoteles war!

Ausdrücklich sagt Parmenides, dafs hier die Darstellung der cosmologischen Vernunftbegriffe aufhöre:

II.

Τὰ πρὸς δόξαν.

Μορφὰς p) γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν
Τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.
Ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας q) καὶ σήματ' ἔθεντο.

---

107. Habet haec *Simpl.* etiam pag. 7. b. et pag. 39. ubi legitur γνώμας.

Principio duplicem statuerunt dicere formam,
Altera sed minus est tali cognomine digna,
Quod simulans verum fallit mortalia corda.

---

p) Aristoteles distinguit inter μορφὴ et εἶδος Phys. II. 1. I. 7. Metaph. III. 4. Conf. *Simpl.* in Phys. pag. 61. Prius latine dixeris *formam*, posterius vel *speciem* vel *figuram*. In qua quidem significatione non ita procul recedit ab antiquissimis illis philosophis, qui μορφήν dicebant *formam elementarem* vel elementa ipsa, quatenus non nuda ὕλη constant. Inde Parmenides alteri formae, *densae* nimirum et *tenebrosae* nomen *formae* vix competere monet: quamquam libere fateor, me non assequi sensum verborum γνώμαις ὀνομάζειν τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν κ. τ. λ.

q) Δέμας, species, *materielles Wesen.* Σήματα, *Eigenschaften*, *Wirkungen.* Confer locum prosaicum, quem Parmenidi tributum fuisse *Simpl.* adnotat, in *Phys.* pag. 7. b.

II.

Sinnliche Erkenntniſs vom Weſen der Dinge.

Man nimmt zwey Formen an: jedoch die Eine
iſt leere Täuſchung: dieſe ſetzen ſie
einander ihrem Weſen nach entgegen.

---

daſs er von nun an die Welt als Inbegriff von Erſcheinungen betrachte, und in dieſer Rükſicht nach Urſachen und Wirkungen forſchen werde. Es iſt ſonderbar, wie Ariſtoteles z. B. dieſs überſehen, und den Eleaten ſo oft einer Inconſequenz zeihen konnte. Als Noumenon iſt dem Parmenides die Welt Eins, und ewig und ganz, als Phänomenon hat ſie Vielheit, Anfang und Theile. Ariſtoteles hätte den Scharſſinn des Eleaten eben da bewundern ſollen, wo er ihn vermiſst.

In der Welt, als Erſcheinung, muſs man gewiſſe erſte Elemente annehmen, als Erklärungsgründe; und das haben die Denker auch von jeher gethan. Die groſse Göttin erzählt dem Eleaten die Lehrſätze der Philoſophen.

Einige nehmen zwey Elementar-Formen an, *Licht*

110 Χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ
"Ηπιον ὄν, μέγ' ἀραιὸν, ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτὸν
Τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ.
'Αντία νυκτάδα ἢ πύκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
Τὸν σοὶ ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
115 Ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.
Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται,
Καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς·
Πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,

---

111. Pag. 7. b. et 9. ita versus procedit: "Ηπιον ὄν, μέγ' ἀραιὸν, ἐλαφρὸν, ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν. Sed pag. 39. legitur: ἤπιον ἐστιν ἐλαφρὸν κ. τ. λ. Equidem ἐλαφρὸν putabam e glossemate ortum. Pro ἑαυτῷ alibi ἑωυτῷ ion.

113. Pro ἀντία *Simpl.* pag. 7. b. habet τἀναντία. 'Η πυκινόν dedi ex p. 39. Pag. 7. b. et 9. est ἠδὲ πυκνόν.

116-119. Hos versus *Simpl.* p. 39. affert, ubi eos post 113. μετ' ὀλίγα sequi addit. Quare eos huc collocandos duxi.

Has contra adverso posuerunt ordine metas:
Hic flammam aetheriam statuunt: sibi undique constat.
Illic obscuram adversantemque undique noctem
Incomtam, humentem, gelidam, densamque gravemque.

Auf einer Seite steht das Aether-Feuer
der Flamme, sanft und fein, sich selber gleich,
von Allem abgesondert, und für sich.
Auf jener Seite steht die Nacht, ein dichtes
und schweres Wesen. Freund, ich werde diess
System, so wie es ist, dich itzo lehren:
damit von alle dem, was Sterbliche
hier meynen, nichts dir ganz verborgen sey.
So heisst denn also alles Licht und Nacht,
hier ist das eine wirksam, dort das andre.
Das All ist gleich erfüllt von Licht und Nacht,

---

und *Finsterniss*, die von einander unterschieden und einander entgegen gesezt sind. Licht, Feuer ist das einfachere, feinere: Finsterniss, Nacht das materielle, gröbere. Beyde verbreiten ihre Wirkungen im Universum, beyde erfüllen es zu gleichen Theilen, denn ausser ihnen, und ausser dem, was von ihnen gewirkt wird, giebt es weder Ursachen noch Wirkungen. Wahrscheinlich hat sich Parmenides in dem Verfolge dieses Gedichts für dieses System erklärt. Denn einmüthig schreiben ihm die Alten die Behauptung

Ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδὲν r).

— — — —

120 Αἱ γὰρ στεινότεραι ποιήντο πυρὸς ἀκρίτοιο s)·

Αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός t). Μετὰ δὲ φλόγος ἵεται αἶσα u).

---

120. Pergo quidem, ut coepi, numerare versus. Sed hos patet, cum superioribus non immediate cohaerere. Monet enim *Simpl.* pag. 9., sermonem esse περὶ τῶν δυοῖν στοιχείων. Collocavi autem huc, quia idem Simpl. monet, sequi eos μετ' ὀλίγα post v. 115. Memorantur iidem *ib.* pag. 7. b.

---

r) Pergit ita *Simpl.* p. 39. Εἰ δὲ μηδετέρῳ κατὰ μηδὲν, καὶ ὅτι ἀρχαὶ ἄμφω, καὶ ὅτι ἐναντίαι, δηλοῦται.

s) Ἄκριτος impurus, materialis magis quam elementaris, ut hic ignis opponatur quodammodo τῷ ἀραιῷ et ἠπίῳ, de quo v. 111.

t) Καὶ ποιητικὸν δὲ αἴτιον, οὐ σωμάτων μόνον τῶν ἐν τῇ γενέσει, ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων σαφῶς παραδέδωκεν ὁ Παρμενίδης, λέγων· Αἱ δ' ἐπὶ κ. τ. λ. *Simpl.* pag. 7. b.

u) Αἶσα vel imperium, (flammae) regio, sedes, vel paraphrastice pro simplici φλόξ, uti saepius αἶσα usurpatur. *Pind.* Pyth. Γ, 108. Ol. ς. 175.

die beyde gleich find, auffer beyden ift
fonft nichts.

— — — — —

Von diefen Elementen find die dichtern
gebildet aus unreinem Feuer, und
aus Nacht die andern. Unter ihnen ift

---

zu: dafs das *Warme* (Licht, Feuer, Feinheit, leicht) und das *Kalte* (Nacht, Finfternifs, Dichtigkeit, Erde, Schwere) die Elemente der Dinge feyn. Aus ihnen erklärte er die Befchaffenheit der Himmelskörper, und, wie *Theophraft* fagt, die Befchaffenheit der menfchlichen Seele und ihrer Kräfte.

Ich glaube, dem Parmenides nicht zu viel Scharffinn anzudichten, wenn ich fage, dafs er das fpeculative Bedürfnifs fühlte, in der Weltbetrachtung auf ein Erftes kommen, und bey einer Urfache ftehen bleiben zu müffen. Aus der Idee der Ewigkeit läfst fich nichts erklären, das Intereffe der fpeculirenden Vernunft fordert durchaus einen Stilleftand bey irgend einer erften Urfache. Parmenides dachte fich diefe fo allgemein, als möglich, dunkel fchwebte das Naturgefetz der Schwere vor feiner Seele. Das Element des Lichts, fagt *Diogenes*, nahm er für wirkend, thätig

Ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων, ἡ πάντα κυβερνᾷ.

Πάντα γὰρ συγεροῖο v) τόκου καὶ μίξιος ἀρχή

Πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγέν' τοτ' ἐναντίον αὖθις

125 Ἄρσεν θηλυτέρῳ.

— — — — —

Πρώτισον μὲν Ἔρωτα Θεῶν μητίσατο πάντων x).

— — — —

— — — —

---

126. Parmenidem hancce Δαίμονα dixisse καὶ Θεῶν αἰτίαν, *Simpl.* pag. 9. monet, et hunc versum adiicit, quem plures scriptores laudarunt. *Plato* Symp. X. p. 177. *Aristot.* Metaph. I. 4. *Sext. Emp.* Math. IX. 9. *Plutarch.* Amator. *Stob.* To. I. p. 275. ed. *Heeren*, quem vide.

---

v) Στυγερὸς philosophis illis idem fere denotat, quod hodie dixeris *materiell*, *irdisch*. Generatio *physica*, mixtio corporea.

x) Pergit *Simpl.* pag. 9. Καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν (sc. Deam) ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν.

das Reich der Flamme. Und in ihrer Mitte
die Göttin, die das grofse All beherrscht.
Von ihr stammt gröbere Erzeugung und
Vermischung, dafs das Weibliche sich mit
dem Männlichen, und diefs mit jenem mischte.

— — — — —

Von allen Göttern formte sie zuerst
den Eros.

— — — —
— — — —

(δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν), das Element der Erde (oder Schwere) als Materie, als leidend. Das Feine belebt das Gröbere, wie Wärme den Körper belebt. Da eben hier das Gedicht am unvollständigsten wird, so ist es unmöglich, das System des Parmenides weiter noch mit Sicherheit darzustellen. Auch die Nachrichten andrer Schriftsteller werden hier mangelhaft. Indessen denke ich mir, dafs Parmenides, um einen Zusammenhang zwischen den entgegengesetzten Elementen zu finden, um also Licht und Finsternifs einander näher zu bringen, ein Mittelwesen annahm,

y) Εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
Σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος z) ἠελίοιο
Λαμπάδος ἔργ' a) ἀΐδηλα, καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο
130 Ἐργά τε κύκλωπος b) πεύσῃ περιφοιτὰ σελήνης

---

127. Servavit haec *Clemens* Strom. pag. 258. ita tamen, ut ex ipso Clementis loco, unde haec Parmenidea hauserit, colligi nequeat. Neque alium adhuc scriptorem, qui eundem locum habeat, reperire mihi contigit. Hoc patet, versus hosce ad institutionem physico-astronomicam pertinere.

130. In *Clem.* legitur περὶ φοιτὰ. Nostram lectionem dudum proposuit *Scaliger* ad *Stephani* Poës. Phil. p. 217.

---

y) Praemonet autem *Clemens* haec: Ἀφικόμενος οὖν ἐπὶ τὴν ἀληθῆ μάθησιν ὁ βουλόμενος, ἀκουέτω μὲν Παρμενίδου τοῦ Ἐλεάτου ὑπισχνουμένου.

z) Εὐαγὴς Suid. εὖ περιηγμένος.

a) Quid ἔργα denotet in tali compositione, non opus est declarare.

b) Κύκλωψ interpretor *splendida, nitens*: rarior haec vox adiect.

Du sollst erkunden die Natur des Aethers,
und alle Zeichen in der Luft: du sollst
des reinen Sonnenfeuers unerkannte
Natur erforschen, lernen das Entstehn,
den Gang und die Natur des hellen Monden,

---

nehmlich ein materielleres Feuer, gemischt aus reinem Licht und aus Finsterniss. Darauf führen mich die Bruchstüke V. 120 f. — Die grosse Allherrschende Göttin in physischer Beziehung, ist wohl selbst nach Simplicius Wink zu urtheilen, keine andre, als die personificirte Zeugungskraft, die Liebe, die Mutter des Eros; die Ursache der Vereinigung und Erzeugung im materiellen Verstande. Man findet Erläuterungen dieser Idee in jeder guten Mythologie. Vergl. *Manso's* Versuche über Gegenstände der Mythol. S. 23. f.

Dieses Bruchstük, wie es da ist, bedarf keiner Erläuterung. Wir wissen nicht, wohin es gehört: wir können nur rathen, dass es wahrscheinlich den Abschnitt anfieng, in welchem Parmenides die Natur der Himmelskörper aus seinen angenommenen Elementen erklären wollte. Man verbinde also damit die Auszü-

Καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
Ἔνθεν ἔφυ γε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη
Πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

— — — —

Ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος ἐὼν καὶ πάμπαν ἀπείρων,
135 Σφαῖρ' ὣς κυκλοτερὴς, δίνῃ περιηγέϊ χαίρων.

— — — —

---

132. Ita ex emendatione *Scaligeri* ibid. In editis est: Ἔνθεν μὲν γὰρ ἔφυγε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν. Ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

134 - 5. Ex *Stobaeo* I. p. 354. ed. Heeren. Legitur in Codd. et apud Cant. ita: Ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος καὶ πάμπαν ἀπείρων Σφαίρας κυκλοτερῆς μιμίης περιτείθη χαίρων. Illud ὅγε *Heeren* V. D. ad *Universum*, τὸ ἓν, refert, et subintelligit ὁ κόσμος. Post ἶσος supplet cum Grot. ἐών. De figura Universi iam alibi, similitudine poëtica usus, Parmenides loquutus est v. 97 - 98. Itaque hoc loco intelligo ὁ οὐρανός. — Grot. emendavit: σφαίρης κυκλοτεροῦς μιμήματ' ὑπέρτατα χαίρων. — *Cant.* legisse videtur μεγάλῳ περὶ στήθει χαίρων. *Salmasius* coniecit Σφαίρας κυκλοτερὴς, δίνῃ περιηγέϊ χαίρων. Ex his omnibus commode versum restituit *Heeren* V. D., uti dedimus.

den Himmel um uns her, und wie er ward,
und wie ihn tragend die Nothwendigkeit
befestigte, und die Gestirne dran
vertheilte.

— — — —

Doch er ist überall sich gleich, und nirgends
begränzt, gleich einer runden Kugel, die
sich um sich selber dreht. —

— — — — —

---

ge, die ich aus dem *Stobaeus* zum Schlusse angehängt
habe. Aus diesen ergiebt es sich, dass Parmenides die
Sonne, ein feuriges Wesen, aus dem *Dünnern*,
(ἀραιοτέρου) dem Warmen (ὃ δὴ θερμὸν) und
den Mond aus dem *Dichtern* (πυκνοτέρου) dem Kalten
(ὅπερ ψυχρὸν) entstehen liess. Aus der Mischung von
beydem erklärte er die Farbe der Milchstrasse.

Αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο

— — — — —

Νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον, ἀλλότριον φῶς

— — — —

Λεῦσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως

Οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι

140 Οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον

Οὔτε συνιστάμενον.

— — — —

Ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων

---

136. *Plutarch.* de facie in orbe lunae II. p. 929. Conf. *Stob.* II. p. 550 et 558.

137. *Plutarch.* adv. Coloten. In editis est Νυκτὶ φάος, pro quo nostram lectionem dedit *Scaliger* ad Steph. P. P. p. 217. — Sic πασιφαὴς vocatur Artemis *Orph.* Hymn. 35. 3. Ὄργια νυκτιφαῆ, *ibid.* Hymn. 53. 10.

138 - 141. Ex *Clementis* Strom. pag. 228. sq., qui ea tanquam de *spe* dicta interpretatur. Quare mox pergit: ὁ ἐλπίζων καθάπερ ὁ πιστεύων. Conf. quae supra monuimus in Introd.

142 - 145. Ex *Theophrasto* περὶ αἰσθήσεως ed. H. Stephan. 1557. 8. pag. 1. Adiicit idem, Parmenidem dixisse: τὸ νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι, διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός· ψυχροῦ

Stets blickt er nach der Sonne Strahlen hin.

— — — — —

Nur leuchtend in der Nacht, und um die Erde

ſich wälzend, ein geborgtes Licht. — —

— — — — —

Denk das Abweſende dir nur zugleich

als gegenwärtig. Denn das Seyn iſt nicht vom

Seyn

getrennt, nicht überall vereinzelt, und

nicht irgendwo beyſammen — —

— — — — —

Wie bey dem Menſchen iſt der Glieder Mi-

ſchung,

Ich weiſs nicht, ob ich den wahren Sinn des erſtern Fragments getroffen habe: aber das ſieht man bald, daſs dieſe Ueberſetzung einen Sinn giebt, der dem Syſtem des Parmenides nicht widerſpricht. Das Abweſende, ſagt er, iſt in Rückſicht der Exiſtenz, des

Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἐστὶν, ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
145 Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα c).

δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι, καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. Priores versus ita vertit *Campanella* Metaphys. Lib. I. c. 1. p. 27.

Namque ut quisque suam retinet per membra reflexa
Temperiem, sic mente valet mortalis ubique.

---

c) Quae *Theophrastus* in hoc loco de placitis Parmenidis affert, his non admodum dissimilia sunt ea, quae in Excerptis apud *Stobaeum* saepius laudatis *Isis Horum* suum docet de animarum natura, quam ex mixtione τοῦ ὑγροῦ καὶ ψυχροῦ explicat, ita tamen, ut passim Jacobum Boehmium audire credas. *Stob.* II. p. 988. sq. Sed praestat, ipsa *Theophrasti* verba huc transscribere. Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. Ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν, τὴν διὰ τὸ θερμόν· Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας. Sequuntur isti versus. Post eos ita pergit: Τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταυτὰ λέγει. Διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως. Ἂν δ᾽ ἰσάζωσι τῇ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν, ἢ οὒ, καὶ τίς ἡ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν.

so der Verstand. Denn das, was in uns denkt, ist eins mit der Organisation des Ganzen. Alles ist erfüllt mit Denkkraft.

Seyns selbst, nicht getrennt von dem Gegenwärtigen. Das Seyn hängt genau zusammen. Man kann nicht sagen, dafs die Existenz hier oder dort zerstreut, hier oder dort auf einem Flecke beysammen sey: denn sie ist hier, wie dort, ist überall.

Parmenides vermengte Empfinden und Denken, oder er nahm an, dafs beydes im Menschen zu Einem gemischt sey. Da jede Bewegung des Körpers von Vorstellungen herrührt oder davon begleitet wird, keine Bewegung aber ohne Empfindung ist: so war diese Verwechselung zu entschuldigen. Er erklärte beydes aus den Elementen, die er angenommen hatte. Aus dem Uebergewichte des Warmen oder Kalten in der Mischung entspringt der Unterschied im Denken selbst; ist mehr Wärme vorhanden, so ist der Gedanke besser und reiner.

Femina virque simul Veneris cum germina miscent,
Venis informans diverso ex sanguine virtus
Temperiem servans bene condita corpora fingit.
At si virtutes permixto semine pugnent,
150 Nec faciant unam, permixto in corpore dirae
Nascentem gemino vexabunt semine sexum d).

146-151. Habet haec *Coelius Aurelian.* de Morbis chronicis lib. IV. c. 9. p. 545. (ed. Wetsten. 1722. 4.) Parmenides, inquit is, in libris, quos *de Natura* scripsit, eventu inquit conceptionis molles aliquando seu subactos homines generari. *Cuius quia Graecum est epigramma, et hoc versibus intimabo: latinos enim, ut potui, simili modo composui, ne linguarum ratio misceretur.*

Suidas v. ὡς pro λίαν usurpatam fuisse a *Parmenide*, hoc exemplo probat: Θαυμασίως ὡς δυσαγάπειστον.

Idem v. Μακάρων νῆσοι. Ἡ ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίᾳ Θηβῶν τὸ παλαιὸν, ὡς Παρμενίδης: nisi forte *alius* hic Parmenides est, ῥήτωρ τεχνογράφος. *Diog.* IX. c. 3. extr.

---

d) Explicat hos versus *Coelius* ib. „Vult enim seminum praeter materias esse virtutes, quae si se ita miscuerint, et eiusdem corporis faciant, unam congruam sexui generent voluntatem. Si autem permixto semine corporeo virtutes separatae permanserint, utriusque Veneris natos appetentia sequatur."

So abgerissen, wie diese Stelle hier steht, und so hölzern und unverständlich, wie sie übersetzt ist, wird es mir unmöglich, irgend etwas mehr zur Erläuterung derselben hinzu zu setzen, als was *Coelius* selbst schon angemerkt hat. Sie soll die, bey den Griechen so häufige Erscheinung der Liebe, die Männer gegen Männer, Weiber gegen Weiber fühlten, erklären. Es kommt auf die Temperatur in der verschiednen Mischung des Saamens an, wenn Menschen erzeugt werden, die solche Neigungen haben oder nicht haben. Ist der männliche und weibliche Saame von ungleicher Beschaffenheit und einander entgegen, so entsteht in dem erzeugten Kinde jene unnatürliche Liebe. Ich glaube nicht, dass Parmenides die Absicht gehabt habe, diese Erscheinung zu erklären. *Coelius*, scheint es mir, hat diese Stelle nur angewendet: er hätte besser gethan, wenn er sie uns griechisch gegeben hätte.

Prosaica nonnulla Parmenidis dicta.

Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας παισὶν ἡμῖν οὖσιν ἀρχόμενός γε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων, Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ φησιν εἶναι μὴ ὄντα. [1])

Καὶ δὴ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεταί τι ῥησείδιον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου ἔχον οὕτως· Ἐπὶ τῷδε ἐστὶ τὸ ἀραιὸν, καὶ τὸ θερμὸν, καὶ τὸ φάος, καὶ τὸ μαλθακὸν, καὶ τὸ κοῦφον· ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ ζόφος, καὶ τὸ σκληρὸν, καὶ τὸ βαρύ. Ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα. Οὕτω σαφῶς ἀντιθέτως δύο στοιχεῖα ἔλαβε. [2])

1) *Plato* Soph. II. pag. 241.

2) *Simplicius* Phys. pag. 7. b.

Excerpta ex Parmenidis carminibus.

---

[3]) Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη· καὶ τὴν μεσαιτάτην πασῶν ἀραιῶν πάλιν πυρώδη· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνήτην καὶ κληροῦχον *) ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην. Καὶ τῆς μὲν γῆς τὴν ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα, διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν· τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον. Συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. Πε-

---

3) *Stobaeus* Tom. I. pag. 482 ſq. ed. Heer. Conf. *Cic.* de N. D. I. 11. 4. Fruſtra laborare videntur, qui haec ad noſtrae Aſtronomicae rationem reducere volunt.

*) Κληδοῦχον conieci ad fr. 14., ubi vide Notam.

ριστάντος δὲ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος, ὑπ᾽ αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι, τοῦ θ᾽ ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανὸν, ὑφ᾽ οὗ ἤδη τὰ περίγεια.

Τὴν γῆν σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι. 4)

Πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον. 5)

Τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιοτέρου μίγματος, ὃ δὴ θερμὸν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου, ὅπερ ψυχρόν. 6)

---

4) *Diogen. Laërt.* IX. c. 3. n. 2.

5) Ita statuerunt Parmenides et Metrodorus. *Stob.* II. pag. 524. ed. Heer.

6) Ibid. pag. 532.

Τὸ τοῦ πυκνοῦ καὶ τοῦ ἀραιοῦ μίγμα γαλακτοειδὲς ἀποτελέσαι χρῶμα. 7)

Πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα. 8)

Πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἑῶον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἕσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρώδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ. 9)

Γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι. 10)

---

7) Ibid. pag. 574.

8) Placitum Parmenidis et Heracliti. *Stob.* II p. 510.

9) *Stob.* II. p. 518. Conf. *Diog.* IX. c. 3. n. 3.

10) *Diog.* IX. c. 3. n. 2.

Πυρώδη (ψυχὴν). [11])

Ταυτὸν νοῦς καὶ ψυχή. [12])

Πάντα κατ᾽ ἀνάγκην᾽ τὴν δ᾽αὐτὴν εἶναι εἱμαρμένην, καὶ δίνην, καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. [13])

11) *Stob.* II. pag. 796.

12) *Ibid.* p. 790. *Diog.* IX. 3. n. 2. ex *Theophrasto* eadem affert. Conf. Nott. ad fr. 142.

13) *Stob.* I. p. 158. Emendavit δίνην *Beck* V. D. ad. *Plut.* de Pl. Ph. I. c. 26. Recte, si ad *Democritum* respexit Stobaeus. At δίκην legendum erat, si de *Parmenide* agitur.

Ueber

EINIGE VORTHEILE

aus dem

STUDIUM DER ALTEN PHILOSOPHEN *).

Die Philosophie hat in neuern Zeiten so viele Bearbeiter gefunden, dass die Kenntniss der wichtigsten Werke darüber schon allein ein weitläuftiges Studium ausmacht. Sie selbst hat sowohl in Rücksicht der Materie als der Form eine so veränderte Gestalt bekommen, dass die grössten Philosophen der alten Welt gewiss nur wenige Theile derselben wieder erkennen

*) Ein kleiner Beytrag zur Beantwortung der diessjährigen Berliner Preiss-Aufgabe.

nen würden. Wenn diese beyde Bemerkungen richtig sind, so könnte es vielleicht sehr überflüssig und unnütz scheinen, seine Zeit und Mühe mit dem Studium der alten Philosophen zu verschwenden. Was können uns die alten Philosophen lehren, was wir nicht weit besser und bestimmter wüssten? wozu sollen wir uns die Mühe geben, aus ihren Gedichten oder schwerfälligen Abhandlungen Ideen herauszuziehen, die wir heute in den gemeinsten Schriften ungleich fasslicher und zusammenhängender vorgetragen finden? Sollten nicht die Philosophen der mittlern und neuern Zeit alles Brauchbare, was sie in den Alten fanden, benutzt haben?

Es würde sehr leicht seyn, in diesem Tone weiter fort zu fragen, besonders, wenn man alles das zu Hülfe nehmen wollte, was in neuern Zeiten über den Unwerth der alten Literatur gesagt worden ist. Aber schon dieses Wenige wird hinreichend seyn, um die Idee der folgenden Bemerkungen einigermaassen zu rechtfertigen. Ich spreche nicht von dem Nutzen, den das Studium der Geschichte der alten Philosophie hat und haben kann: ich schränke mich auf die Vortheile

ein,

ein, welche das Studium der alten Philosophen *) selbst noch heute gewähret.

Zuvörderst glaube ich, als völlig ausgemacht, voraussetzen zu können, *dass die alten Philosophen wirklich noch nicht so studiert worden sind, wie sie es verdienen.* Nicht, als ob es seit Wiederauflebung der Wissenschaften jemahls an Männern gefehlt hätte, welche ihren Fleiss diesem Fache der Literatur widmeten: wer kennt nicht die fleissigen Werke eines Ficinus, Patricius und mehrerer, wer erstaunt nicht über ihre Belesenheit, wie über ihren Tiefsinn! Und gleichwohl, was haben wir heute durch die Untersuchungen dieser Männer zum Verständniss der alten Philosophen gewonnen? Könnte man nicht sogar behaupten, dass es zum Theil durch dieselben erschwert worden ist? Die Gelehrten der vorigen Zeiten waren bey Untersuchungen dieser Art immer partheyisch, sie suchten eine Parthey ihrer Zeitgenossen zu begünstigen, die andre zu unterdrücken. Darum leg-

*) Vornehmlich ist hier von denen die Rede, von welchen wir nicht blosse Fragmente übrig haben.

legten sie in die alten Philosophen hinein, oder künstelten mit grossem Aufwande von Tiefsinn und Gelehrsamkeit heraus, was ihrer Absicht zusagte. Das Schlimmste ist, dass sie bey ihren Streitigkeiten über Lehrsätze die Kritik des Textes ihrer Schriftsteller oft ganz vernachlässigten. Will man sich davon überzeugen, so vergleiche man das, was einige neuere Gelehrte über Aristoteles, Plato u. a. geliefert haben *). Aber wenn dieses auch nicht der Fall wäre, muss man nicht auf die Fortschritte in der Philosophie selbst rechnen, die uns immer zugleich neue Ansichten der frühern Bemühungen verschaffen?. Durch solche Fortschritte wird eine Lehre der Alten deutlicher, die andre wichtiger, noch eine andre unbedeutend. Die Entdeckungen eines Kopernikus machten den Pythagoras von neuem wichtig, und am Spinoza hoben sich die Eleatiker wieder empor. — Ueberhaupt aber könnte die blosse Vermuthung, dass sich in diesen Werken vielleicht noch Manches finden dürfte, was noch nicht gefunden ist, hier, wie bey jeder

*) Die kritischen Arbeiten, von *Buhle*, *Vater*, *Delbrack*, *Spalding*, *Tennemann*, *Morgenstern*.

jeder andern Wiſſenſchaft, Grund genung ſeyn, um dieſes Studium zu empfehlen. Denn geſetzt auch, alle die Entdeckungen, die wir etwa machen, wären für uns nicht *unmittelbar* vortheilhaft, geſetzt, ſie beſchränkten ſich bloſs darauf, daſs wir die Ideen der Alten ſelbſt richtiger auffaſsten, ihnen mehr Ordnung und Zuſammenhang gäben, und ſo das Verſtändniſs derſelben uns und Andern erleichterten: ſo hat ja eben dieſe Arbeit in jedem Betracht für uns wenigſtens einen *mittelbaren* Nutzen. Unterdeſſen ſind doch folgende unmittelbare Vortheile nicht zu verkennen.

Das Studium der alten Philoſophen lehrt uns die *Fortſchritte in der Wiſſenſchaft richtiger beurtheilen* und das, was *wir* haben, beſſer ſchätzen. Wenn die Geſchichte der Philoſophie ſchon an ſich dieſen Vortheil gewährt: ſo muſs es das Studium der alten Philoſophen ſelbſt noch in einem weit höhern Grade thun. Jene giebt uns, im Durchſchnitt genommen, nur die allgemeinen Reſultate, und dieſe in einer uns geläufigern Sprache. Die mühſamſten Forſchungen der Alten erſcheinen uns in einer ſolchen Darſtellung überaus leicht, und manche eben darum vielleicht ganz überflüſsig. Wir ſe-

hen

hen nicht die Wege, welche die Speculation nehmen musste, eine Menge Mittelbegriffe fallen bey einer solchen Darstellung aus, und andre werden, sobald sie aus dem ganzen Zusammenhange heraustreten, etwas Andres. Es ist ja überall anerkannt, dass jeder Leser in einem Buche etwas Andres liesst. Und dann ist auch das, was die Geschichte der Philosophie uns geben kann, immer nicht die ganze Ideen-Masse, die sich in den Alten findet: wer kann sich darauf verlassen, dass uns der Geschichtschreiber wirklich die wichtigsten ausgehoben hat. Man mache hier einen Versuch, man lese z. B., was Tiedemann über Plato oder Aristoteles vorträgt, und nehme gleich darauf die Schriften Beyder zur Hand: es wird uns gewiss eben so seyn, wie bey der Lectüre einer Uebersetzung und des Originals selbst. Wer mithin deutlich und bestimmt kennen will, was unsre Philosophie gegen die alte für Vorzüge oder Unvollkommenheiten hat, muss die Werke aus der letztern selbst studieren.

Auf der andern Seite ist aber dieses Studium auch eine *Vorbereitung zum Studium der Philosophie selbst*. Ich möchte zwar nicht gern in ein pädagogisches Project gerathen: aber ich bin

über-

überzeugt, dafs eine frühe Bekanntfchaft mit Socrates, Plato, Ariftoteles, Sextus, Cicero, in gehörigem Maafse, Jünglinge ungleich beffer für die Philofophie vorbereiten würde, als unfre eigentlichen Kompendia. Diefes gehörige Maafs zu beftimmen, ift hier der Ort nicht: ich breche daher diefen Punct bald ab, weil er ohne diefe Ausführung leer ift.

Ein andrer Vortheil kommt mehr auf Rechnung der Sprachen, *die Aufklärung* nehmlich, *Berichtigung und Befeftigung unfrer philofophifchen Ideen vermittelft der Alten.* Derjenige, welcher die Philofophie nur aus Schriften in Einer Sprache ftudiert, bekommt mit diefer eintönigen Form auch eine gewiffe Einfeitigkeit der Ideen. Je verftändlicher ihm die meiften Ausdrücke fchon vorher find, defto weniger findet er es nöthig, an eine Erklärung und Unterfuchung der Ideen, die damit bezeichnet werden, zu denken: er wird geneigt feyn, fich im Nothfalle mit üblichen Synonymen abweifen zu laffen. Mit jedem geläufigen Worte glaubt er auch einen deutlichen Begriff bekommen zu haben, und er kann feltner in den Fall kommen, diefen Begriff auf mehr als eine Seite wenden zu müffen. Eben diefe Einfei-

tig

tigkeit giebt denn auch ein Hindernifs im Fortschreiten, in Vermehrung der Ideen selbst ab. Alles wird auf die einmahl angenommenen Begriffe zurückgeführt, man glaubt jede neue Idee wirklich zu verstehen, wenn man sie höchstens mit einem schon sonst geläufigen Worte für sich gestempelt hat. Aber nun wollen wir uns zweyerley Arbeiten auflegen, entweder, unsre philosophischen Ideen in einer fremden Sprache vorzutragen, oder die in einer fremden Sprache vorgetragenen in die unsrige umzusetzen. Wie vieles wird uns bey diesem Geschäfte mangelhaft, schwankend und dunkel erscheinen! wie vieles, womit wir schon fertig zu seyn glaubten, werden wir wieder ganz von neuem durcharbeiten müssen! wie viel fester werden wir unsere Begriffe fassen müssen, um sie sicher umtauschen zu können! Diese heilsame Arbeit geht aber nirgends so, wie bey einer alten Sprache, von Statten. Die neuern haben in ihrer Kunstsprache allzuviel Aehnlichkeit, und ihre gröfsere Bestimmtheit macht uns dieses Geschäft zu leicht. Wir sind ein für allemahl angewiesen, uns bey diesem französischen oder englischen Worte diesen oder jenen Begriff zu denken, und haben

kei-

keinen Ideen, ſondern nur einen Wörter-Umtauſch nöthig. Anders iſt der Fall bey den alten Philoſophen. Wörterbücher können hier unmöglich die erforderliche Auskunſt geben. Es bleibt alſo nur übrig, daſs wir den Ausdruck ſo lange analyſiren, bis wir die Spur eines Zuſammenhangs mit einem philoſophiſchen Begriffe entdeckt haben, und dann aus dem Vorrathe unſerer Zeichen dasjenige herverſuchen, welches nicht mehr, und nicht weniger, als das fremde, ſagen will. In je mehreren Formen wir einen Begriff denken, deſto deutlicher und beſtimmter wird er uns werden. Wenn Ariſtoteles von den verſchiedenen Zuſtänden des Gemüths bald πάθος, bald δυνάμις, bald ἕξις braucht: ſo iſt es nicht gleichgültig, welchen Ausdruck man hier dagegen ſetzt, es gehört ein tiefes Studium des Zuſammenhanges dazu, um die Ideen nicht zu verwirren, indem man etwan Hang, Trieb, Neigung, Leidenſchaft, Fertigkeit, Beſchaffenheit, Anlage, eins fürs andre braucht *).

Aehn-

*) Noch einige Beyſpiele:

Ἀρχή. Ariſtoteles faſst alle Bedeutungen dieſes

Aehnliche Verſuche kann jeder machen, der die Ethik und Metaphyſik dieſes Philoſophen, oder

ſes Worts kurz zuſammen: τὸ πρῶτον — ὅθεν ἢ ἔστιν, ἢ γίνεται, ἢ γιγνώσκεται. Metaph. IV. 1. Vergl. Ocellus beym Stob. I. p. 338 Heer. So bedeutet es *Grund* überhaupt. *Grundſatz*, Ibid. und Analyt. Poſter. I. 2. Ταὐτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν. Ἀρχὴ δέ ἐστιν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ, ἧς μή ἐστιν ἄλλη προτέρα. *Bewegungsgrund*, *Veranlaſſung*, Metaph. IV. 1. Οὗ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα. *Zweck*, Abſicht. Ibid. Τὸ οὗ ἕνεκα — πολλῶν τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν. *Grundurſachen der Dinge*. Plut. de plac. ph. I. 2. Ἀρχὰς λέγομεν διὰ τοῦτο ὅτι οὐκ ἔχει τὶ πρότερον, ἐξ οὗ γεννᾶται. Plato Phaedr. 202. Bas. Cic. Tuſc. I. 25. Daher oft einerley mit στοιχεῖον, *Element*, Simplic. ad Phyſ. Ariſt. p. 7. extr. oft verſchieden davon, und einerley mit ὕλη. Häufig ſynonym mit αἴτια. Πάντα τὰ αἴτια ἀρχαί. Ariſt. Met. IV. 1. Es giebt ἀρχὰς δραστικὰς und ὑλικάς. Sext. Math. VIII. 4. Pyrrh. III. 1. Ariſt. de Part. Anim. I. c. 1.

Μὴ ὄν. Das *Unding*, das Undenkbare. Oft ſo

oder den Parmenides, Timäus, Theätet des Plato u. s. f. zur Hand nehmen will. Und was wird er dabey gewinnen? Er wird, wie schon

so viel als μηδὲν. Οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὂν ἐπιστάσθαι. Anal. Poster. I. 2. Τὸ μὴ ὂν ἐστιν ἀδιανόητον, καὶ ἄῤῥητον. Plat. Soph. II. 244 Bip. Die *formlose Materie.* In älteren Lehrsätzen. — Das *Nicht - Existirende.* Der bekannte Lehrsatz. μηδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι.

Ἄπειρον oft so viel, als das *Raumlose*, durch keinen Raum Bestimmte. Oft das ungestaltete, formlose *Chaos*. Häufig die *ungeformte Materie*, Urstoff der Dinge vor ihrer Entwicklung. Das *der Zeit nach Unbegrenzte.*

Συνεχὲς hat man überall durch *ausgedehnte* zu geben gesucht: aber diese Bedeutung führt oft irre. In vielen Stellen muss es *continuirlich* erklärt werden.

Dahin gehört noch Εἶδος, (Affection, Bestimmung, Form) μορφή, ἰδέα, — Φαντασία, φάντασμα — Ἔννοια, νόημα, ἐνθύμημα u. a. Wer beschenkt uns wohl einmahl mit einem Wörterbuche der griechischen Philosophie?

schon erwähnt, den Vorrath seiner philosophischen Begriffe zusammennehmen, sie unter sich und mit dem Ideen-Gange des Alten vergleichen und einen gegen den andern probiren müssen; und damit wird er seine eignen Begriffe sowohl deutlicher denken, als auch, wo er sie mangelhaft findet, aus der Vergleichung berichtigen lernen. — Sind wir dann über die Uebereinstimmung unsrer und der alten philosophischen Begriffe aufs Reine: so wird auch *die* Bemerkung noch von Nutzen seyn, von welcher Seite wir und von welcher die Alten einen und denselben Begriff gefaſst und bezeichnet haben. Die Wörter *αἰσθάνεσθαι*, sentire und *empfinden*, können zum Beyspiele dienen. Im griegischen Worte ist das Medium der Empfindung zugleich mit enthalten: das lateinische ist ihm in dieser Rücksicht ähnlich, aber verschieden darinn, daſs es oft auch *denken* überhaupt bedeutet: das deutsche drückt dagegen die Affection selbst aus, die bey dieser Veränderung Statt findet. Aus solchen Bemerkungen wird es sich in vielen Fällen erklären lassen, warum manche Begriffe so lange vieldeutig oder unbestimmt geblieben sind. Wir wollen

noch

noch einen Schritt weiter gehen. Manche philosophische Begriffe haben durch langen und vielfachen Gebrauch, durch verschiedene Erklärungen, oft auch durch allerhand Neben-Ideen, theils eine so zusammengesetzte, theils eine so feste Bedeutung erhalten, dass, wenn wir in den Fall kommen, sie bis auf ihre ersten Bestandtheile zerlegen, oder an ihrer Bedeutung ändern zu müssen, diese Arbeit ohne Zuziehung der Alten nicht wohl von Statten geht. Einen Belag dazu giebt die Veränderung, welche Kant mit einigen Begriffen vorgenommen hat. So gieng er z. B. dem Ausdruck *Idee* bis in Platons Schriften nach, um ihn richtig zu fassen, und an die rechte Stelle einzusetzen. Von Plato bis auf die neuern Zeiten, war er etwas anders geworden, zum Theil ein blosses Synonymum von Vorstellung, Begriff, Gedanke, Plan und dergleichen mehr. Wer den neuern Begriff der *Erscheinung* auf einem andern Wege bestimmt kennen lernen will, muss sich mit dem φαινομενον der Griechen bekannt machen. Doch wer sollte nicht zugeben, dass die *Geschichte der philosophischen Spra-*

che *), die für den gründlichen Philosophen eben so nothwendig als nützlich ist, sich ohne genaue Kenntniss der Alten nicht studieren läſst!

Selbst für *unsere Kunstsprache* lassen sich aus dem Studium der alten Philosophen manche Vortheile erwarten. Kants *Ideen*, *Kategorien* u. s. w. bestätigen diese Vermuthung. Wir können nehmlich entweder den Alten gradehin Wörter, die wir bedürfen, abnehmen, oder ihnen nachbilden. Beydes haben die Reformatoren in der Philosophie, ein Wolf, ein Kant, gethan, und beydes wird bey künftigen Reformationen gewiss wieder geschehen. Denn da es die Erfahrung hinlänglich gelehrt hat, wie viel grösser bey jeder Neuerung die Missverständnisse dann wurden, wenn

*) Wer erinnert sich hier nicht an die Κατάληψις der Stoiker! Sehr wahr bemerkt dabey *Tiedemann* Geist der spec. Phil. II. S. 519. „So verschlieſst oft ein habituell gewordnes Wort und „daran geknüpfte schiefe Stellung der Gedanken „die Thüre zur Wahrheit, oft auf Jahrhunderte!"

wenn man die neuen Begriffe mit Ausdrücken aus der lebenden Sprache bezeichnete: so wird es immer besser seyn, zu einer todten Sprache seine Zuflucht zu nehmen. Das Wort Idee, Kategorie, wird in seiner neuen Bedeutung weit leichter aufgenommen, als es z. B. mit dem Worte Erscheinung der Fall seyn kann, welches im gemeinen Leben ungeändert eine Bedeutung behält, die der Kantischen gradehin Eintrag thut.

Indem wir nun die Alten mit dieser Genauigkeit und Sorgfalt studieren, arbeiten wir uns gewissermaßsen in ihre *Methode* ein, und diese richtig kennen zu lernen, ist überaus nützlich. Der neuere Philosoph kann bey seinen Untersuchungen viele Begriffe, als bekannt, überspringen, eine grosse Menge von Philosophemen der frühern Zeit setzt er stillschweigend voraus, seine Sprache und Darstellungsart richtet sich nach bestimmtern Regeln und Gesetzen, er hat gute und schlechte Muster vor sich, sein Publicum ist schon für diese oder jene Idee, für diese oder jene Manier im Vortrage gestimmt und vorbereitet. Und so muss Alles, was er lehrt, eine ganz andere Gestalt bekommen, als der Vortrag der alten Philosophen hat. Wenn

wir

wir einen Ariſtoteles zur Hand nehmen: ſo finden wir ihn bald zu weitläuftig bey einem Puncte, den wir nur obenhin berühren würden, bald zu kurz und oberflächlich, wo wir ungleich länger verweilen und weit tiefer eindringen müſsten. Dort windet er ſich durch einen Haufen von Wörtern durch, wo wir mit Einem Worte auf einmahl ſagen würden, was wir denken, dort muſs er Beyſpiele zu Hülfe nehmen, wo wir ſie nicht nöthig zu haben glauben, dort bahnt er ſich einen Weg durch Ideen, die wir im gleichen Falle auf der Seite liegen laſſen. Alles das gewährt dem Philoſophen noch heute mannigfaltige Vortheile. Er tritt damit gleichſam aus ſeinem gewohnten Kreiſe heraus, er macht den Weg der Speculation wieder rückwärts, und tritt in die Kindheit und Jugend der Philoſophie ein. Die Alten ſind weit gröſsere Analytiker, als die neuern. Schon der Umſtand, daſs ſie ihre Kunſtwörter nur durch eine ſorgfältige Auflöſung der Begriffe finden und rechtfertigen konnten, nöthigte ſie zu dieſem Geſchäfte. Wir treiben es, indem wir ſie ſtudieren, mit ihnen gemeinſchaftlich und mit noch gröſserer Beſtimmtheit, als ſie

ſelbſt

selbst, da wir stillschweigend unsre Ideen, unsre Kunstwörter mit zu Hülfe nehmen. Ich will mich auf Beyspiele berufen, ehe ich weiter gehe. Wodurch hat der Sprachphilosoph *Harris* nicht nur den Scharfblick in die innere Organisation der Sprache, sondern auch die Gabe der genauen Entwickelung seiner Ideen, und mit ihr ganz eigenthümliche Ansichten gewonnen? Durch das Studium des Aristoteles, und seiner Commentatoren. Je schwerer es den letztern würde, ihren Philosophen hin und wieder zu verstehen und verständlich zu machen, desto mehrere Umwege mussten sie nehmen, um dem Sinne desselben beyzukommen, desto tiefer mussten sie seine Lehrsätze zerschneiden, um sie überall consequent darzustellen. Harris sah ihnen zu, machte ihre Operationen mit, und kam dabey auf sehr viele Puncte, die er außerdem gewiss würde übersehen haben. Was wir so oft bey Aristoteles oder Plato Spitzfindigkeit nennen hören, ist in der That nichts als Einfachheit. Sie gehen ihren Weg Schritt vor Schritt, lassen sich keine Idee, die sie auf demselben finden, entgehen, und so werden sie freylich langsame peinliche Fussgänger.

in-

indeſſen wir von einem Hauptſatze zum andern bis an unſer vorgeſetztes Ziel ſpringen. Ich ſage vorgeſetztes Ziel. Denn dieſs ſcheint mir dem Gange unſers Philoſophirens durchaus eigen zu ſeyn, daſs wir bey jeder Unterſuchung, es ſey durch Andrer Vorarbeit, oder durch ein dunkles Gefühl geleitet, immer ſchon vorher beſtimmen, wohin wir eigentlich kommen wollen, da im Gegentheil die Philoſophen des Alterthums erwarten, wohin ihre angefangne Unterſuchung ſie endlich führen wird. Eben dieſe Unpartheylichkeit in ihren Forſchungen kann aber für uns ſehr lehrreich werden, und wenn wir auch nur die Kunſt von ihnen lernen, die Begriffe vor den Augen des Leſers, wie die Begebenheiten im Drama, entſtehen und werden zu laſſen, ſo daſs er dieſelbe Leiter von Gedanken hinaufſteigt, die wir bey unſrer Meditation hinaufſtiegen, und die Betrachtung eben da, wo wir es thaten, mit uns anfängt und fortführt: ſo haben wir unſtreitig etwas gewonnen, was ſehr Wenige in der Gewalt haben, und was unſrer Darſtellung vornehmlich das Verdienſt der Deutlichkeit und Ueberzeugungskraft geben muſs. Ich glaube nicht zu

irren

irren, wenn ich die grosse Entwicklungskunst, die wir an *Garve* und *Engel* bewundern, dem Fleiſse zuſchreibe, womit dieſe Denker die alten Philoſophen, beſonders einen Plato, ſtudiert haben. Wie viel kann man in dieſer Rückſicht auch vom *Sextus Empiricus* *) lernen, der ſich bey den Lehrſätzen der Philoſophen an jedes einzelne Wort hält, und ſie Schritt vor Schritt begleitet. — Die Kompendien haben unläugbar, obſchon wider ihre Abſicht, zur Seichtigkeit ſowohl als zur Weitſchweifigkeit im Philoſophiren beygetragen: zu der erſtern, indem ſie mehr Reſultat, als Forſchung, mehr Entſcheidung, als Unterſuchung gaben: zu dieſer, inſofern ſie die Wahrheiten zerſtückelten, und durch eine Menge Haupt- und Unter-Abtheilungen die Ueberſicht derſelben erſchwerten. Beyden Feh-

*) Schon oft iſt das Studium dieſes Sceptikers, als eine trefliche Vorbereitung zur Philoſophie empfohlen worden. Ein zweckmäſsiger Auszug wäre freylich nothwendig, da mehrere Stücke, beſonders die gegen die Arithmetiker, Geometer und Muſiker voll leerer Spitzfindigkeiten ſind, die wenig zu denken geben.

Fehlern kann ein weises Studium der Alten mit abhelfen. Welch ein künstliches Gebäude ist unsre wissenschaftliche Moral, wie einfach dagegen die Ethik der Alten! Man vergleiche allenfalls auch die Schriften eines Hutcheson, Ferguson, Smith und andrer Englischen Moralisten.

Es war eine Zeit, wo jede Aenderung, jeder Fortschritt in der Philosophie von irgend einem alten Philosophen ausgieng. Diese Zeit ist zwar jetzt nicht mehr, gleichwohl werden die alten Philosophen immer als *Text zu Untersuchungen* einen grossen Werth behalten. Wir können sie in jeder Rücksicht unbefangner beurtheilen, als Neuere; und wenn es je geschehen sollte, dass einreissender Eclecticismus die neuere Philosophie verwirrte und aus den Fugen der Wissenschaft löste: so würden wir uns durch die Alten wieder orientiren können. Oder, wenn man auch nicht daran denken will: ist nicht jede Vergleichung, welche mit Einsicht angestellt wird, fruchtbar an neuen Ideen, die man ohne dieses Geschäft nicht entdecken würde?

de? Dafs man bey folchen Vergleichungen aber nicht auf das allein, was irgend eine Gefchichte der Philofophie erzählt, bauen, fondern die Alten felbft zur Hand nehmen müffe, bedarf keines Beweifes.

F.

THO-

THOMAS CAMPANELLA

UEBER

DIE MENSCHLICHE ERKENNTNISS.

Voran einige Bemerkungen über desselben Philosophie.

Es ist nicht möglich, die Schriften eines Campanella aus der Hand zu legen, ohne mannigfaltige Betrachtungen anzustellen *). Wie viel

*) Das richtigste Verzeichniss dieser Schriften giebt Echard in den Script. Ord. Prädicat, To. II. Viele, die Campanella geschrieben zu haben versichert, sind nicht im Drucke erschienen. Ich habe,

viel giebt nicht schon die Lebens- und Leidensgeschichte ihres Verfassers zu denken, wie viel der besondre Ideengang und die eigenthümliche Manier, welche in diesen Schriften herrscht! Vor allen aber wie fruchtbar ist der Gedanke, daſs alle diese Werke, voll Fleiſs und Anstrengung, in ihrem ganzen groſsen Umfange doch nur ein sehr geringer Beytrag zur Erforschung der Wahrheit sind, der schon zu seiner Zeit nicht einmahl das bewirkte, was er bewirken konnte, und heute beynahe ganz vergessen ist! Denn wie hoch schlägt man seine Verdienste um die Wissenschaft an? Man rechnet ihn unter diejenigen, welche dazu beytrugen, das unumschränkte Ansehen des Aristoteles zu vermindern, und eine gröſsere Freyheit in der Philoso-

be, auser der Metaphysik, vor mir: Philosophiae Rationalis Partes 5. (Grammat. Rhet. Dialect. Poët. Historiogr.) Paris imp. du Bray 1638 4. De sensu Rerum et Magia. Paris imp. Bechet. 1637 4. De Gentilismo non retinendo und Atheismus triumphatus. Paris imp. du Bray 1636. 4. Apologia Galilaei. Monarchia Hispanica und Civitas Solis in 12. Medicinalia Lugd. 1635. 5.

losophie vorzubereiten. Man lobt ihn als einen vorzüglichen Kopf, der viel wuſste und dachte: aber man beklagt die vielfachen Verirrungen, in denen er ſich verlohr, ohne Nutzen zu ſtiſten. Groſs war die angewendete Kraft, und die Wirkung wie unbedeutend!

Unter den Geſchichtſchreibern der Philoſophie hat *Bruker* dem Campanella den ausführlichſten Artikel gewidmet *). Indeſſen ſind nach Maaſsgabe des Umfangs, den das Brukerſche Werk beſaſst, die Auszüge aus Campanellas Schriften ſo kurz gerathen, daſs ſie vielleicht ſchwerer zu verſtehen ſind, als jene Schriften ſelbſt. Von der Metaphyſik deſſelben giebt Bruker nur eine Regiſtermäſsige Ueberſicht aus Adam. Ich bin daher dieſes Werk ſelbſt durchgegangen **), und will zur Probe von Campanellas Ideengange den erſten Abſchnitt in einem gedrängten Auszuge mit-

*) Hiſtor. crit. To. IV. P. II. p. 107 f.

**) Univerſalis Philoſopiae ſeu Methaphyſicarum rerum, juxta propria dogmata Partes 3. Suorum Operum To. 4. Paris 1638. Fol. (über 1000 Seiten.)

mittheilen, wenn ich vorher einige allgemeine Bemerkungen über Campanellas eigethümlichen Gang in der Philoſophie dargelegt habe.

Campanella hatte die *Schwächen und Unvollkommenheiten der Ariſtoteliſchen Philoſophie* genauer eingeſehen, als viele ſeiner Zeitgenoſſen. Und da grade dieſe Philoſophie der Freyheit im Denken zu ſeiner Zeit am meiſten im Wege ſtand: ſo richtete er vornehmlich gegen ſie ſeine Waffen. Weit kühner, als etwa vor ihm ein Ramus oder Lullus, drang er nicht darauf, dieſe Philoſophie zu ergänzen oder auszubeſſern: er bemühte ſich, ſie gänzlich auf die Seite zu ſchaffen.

Zu dieſem Ende ſchlug er anfangs ein gelinderes Mittel ein, indem er den Verſuch machte, *die Meynungen andrer Philoſophen*, der Eleatiker, Ionier, des Plato und der Pythagoräer hin und wieder geltend zu machen. Er ſcheint dazu beſonders durch den berühmten *Teleſius* angeleitet worden zu ſeyn. Mit vielem Fleiſse ſtudierte er ſich in jene Syſteme ein: indeſſen brachten ihn vielleicht die Inconſequenzen, die er zum Theil darinn fand, zuerſt auf den Gedanken, auch dieſe

Idül Füh-

Führer zu verlassen, und sich einen eignen Weg zu suchen.

Er ward *Eclectiker.* Aber auf seinen Eclecticismus wirkte nicht nur die Kenntniss jener philosophischen Systeme, sondern auch sein lebhaftes Genie, seine ausgebreitete Belesenheit, sein Hang zur theosophischen Schwärmerey und eine grosse Dosis Aberglauben. Man kann leicht denken, was diese vereinigten Kräfte für eine seltsame Wirkung hervorbringen musten. Seine Bekanntschaft mit den ältern philosophischen Bemühungen erweckte in ihm eine *sceptische Denkungsart*, ein gänzliches Misstrauen gegen das gewöhnliche Verfahren der Philosophen: allein seine *Lebhaftigkeit* hinderte ihn, sich in dieser Denkungsart festzusetzen, und in der Unwissenheit des Zweiflers seine Beruhigung zu finden. So wie ihm nun sein Scepticismus den Werth der philosophischen Speculation verdächtig machte: so trat von der einen Seite seine *Gelehrsamkeit*, von der andern sein *Gefühl* ins Mittel. Er wusste zu viel, als dass er es hätte vergeblich wissen wollen: so endstand allmählig der Versuch, sich wenigstens mit Hypothesen hinzuhalten. Sein reges Gefühl

fühl belebte diese Hypothesen, und der Aberglaube half sie unterstützen *). In dieser Stimmung war es ihm nur noch darum zu thun, seine Ideen in Form einer Wissenschaft niederzulegen **).

Der Weg, den er dabey einschlug, war in der Hauptsache folgender. Misstrauisch gegen

*) Er behauptete z. B., dass alle Dinge in der Welt Empfindung hätten. Dieses zu erweisen, nahm er bey den meisten Fällen seine Zuflucht zum Aberglauben. So bewiess er, dass auch die Todten Empfindung hätten, damit, dass Getödtete sich immer bewegten und bluteten, so bald ihr Mörder sich ihnen nahte.

**) Propterea ego, sagt er Metaph. p. 4., ego Thomas Campanella, postquam omnes sectas philosophorum et sophiistarum, et religiones, et leges divinitus et humanitus traditas, et ab impuro daemone hominibus pravis insinuatas, et scientias et artes cunctas rite percurri, statui de vera sapientia sermones scribere, unde etc. und p. 5. Quapropter novam condere Metaphysicam statuimus, post ubi a Deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis et cognitionem divinorum, non per syllogismum — neqne per autoritatem — sed per tactum internum in magua suavitate, quam abscondit Deus timentibus se etc.

gen alle die Arten zu philofophiren, welche fich auf blofse Vernunfterkenntnifs gründen oder doch dieselbe zur Hauptfache machen, hielt er fich ftrenger an die Erfahrung, und die unmittelbaren Werkzeuge derfelben, die Sinne — So wie die Sinne überhaupt uns am ficherften von unfrer eignen Exiftenz überzeugen: fo verfchaffen fie uns auch von allen andern Dingen unmittelbare Kenntnifs. Diefe Kenntnifs ift zwar mangelhaft und unvollftändig, aber doch für uns ficher genung. Ihre Sicherheit zu unterfuchen und zu beftimmen, ift das Werk der Wiffenfchaft.

Alle Wiffenfchaft geht von der *durch die Sinne* erlangten Kenntnifs aus, *dafs Dinge exiftiren, und dafs Dinge erfcheinen* *). Die Grundlage aller Wiffenfchaft ift mithin *Gefchichte*. d. h. der Inbegriff deffen, was wir mit den Sinnen wahrgenommen haben. Die Gefchichte ift zweyerley, göttliche und menfchliche, wovon die letztre in natürliche und moralifche eingetheilt wird. Es giebt alfo zwey Wiffenfchaften, *Theologie* und *Micrologie*, (und zwar die letztre *natürliche* und *moralifche*) wovon jene die vornehmfte

*) S. unter andern Metaph. p. 346 fq. oder Lib. V. c. II. Art. 2.

nehmste ist. Zwischen beyden findet die *Metaphysik* ihre Stelle, welche die Principien von beyden aufstellt, und folglich nur eine Hülfswissenschaft abgiebt. Die *Naturwissenschaft* ist in einzelne Theile zerlegt, z. B. Medicin, Astronomie, Astrologie, Cosmographie und Geometrie. Ihre Hülfswissenschaft ist die *Mathematik*: so wie die *Logik* nichts weiter, als Hülfswissenschaft für den Metaphysiker ist. Denn beyde haben kein Object an sich, sondern helfen blos die Objecte der Naturwissenschaft und Metaphysik finden und bestimmen. Die *Moral* theilt sich in *Ethik*, *Politik* und *Oeconomik*, unter welchen die Gesetzgebung die allumfassendste ist. Ihre Hülfswissenschaften sind *Rhetorik* und *Poëtik*. Eine besondere Classe macht die *Magie* (die natürliche, teuflische und englische) aus.

Allerdings scheint diese Tabelle der Wissenschaften auf den ersten Anblick mehr einen strengen Dogmatiker, als einen halben Sceptiker zu verrathen. Indessen muss man nicht auser Acht lassen, dass Campanella, wie schon erwähnt, seine Sceptik durch andre Mittel ergänzt hatte. Der Eintheilungsgrund der Wissenschaften beruht in dem Princip, von wel-

 chem

chem Campanella ausgieng. *Wir ſind uns bewuſst, daſs wir ſind, erkennen und wollen.* Seyn und *können* d, h. Kräfte haben, gilt ihm für einerley: daher beziehen ſich die Wiſſenſchaften aufs *Können*, Wirken, Hervorbringen, dazu gehört *Mathematik* mittelbar, Mechanik oder *Magie* unmittelbar: aufs *Erkennen*, damit ſind unmittelbar *Theologie*, *Phyſik*, mittelbar *Logik* verbunden: aufs *Wollen*, alle *practiſche* Wiſſenſchaften, mit ihren Hülfswiſſenſchaften.

Ich bleibe für dieſsmahl bey ſeiner Metaphyſik ſtehen.

Er beweiſt die Nothwendigkeit einer Metaphyſik vornemlich aus folgenden Gründen *). 1. Die ſinnlichen Erſcheinungen reichen nicht hin, um einen allgemeinen Zuſammenhang der Dinge daraus zu beſtimmen: es muſs noch höhere Urſachen geben, als die phyſiſchen ſind. 2. Alle übrige Wiſſenſchaften haben das Beſondre zu ihrem Gegenſtande, es muſs mithin eine geben, welche ſich mit dem Allgemeinen beſchäftigt. 3. Keine Wiſſenſchaft hat es mit etwas mehr, als

*) S. Metaph. p. 4. 6.

als den bloſsen Erſcheinungen zu thun: es fehlt alſo eine Wiſſenſchaft, welche die Dinge, wie ſie an ſich ſind, betrachtet. 4. Es muſs eine Wiſſenſchaft geben, welche die allgemeinen Begriffe, deren man ſich in den übrigen bedient, entwickelt. 5. Die übrigen Wiſſenſchaften beſchäftigen ſich nicht mit dem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge, nach Anfang, Ende, Wechſelwirkung u. ſ. w. Dieſs iſt ein Geſchäft für die Metaphyſik. Eine ſolche Wiſſenſchaft iſt noch nicht vorhanden: ſelbſt Ariſtoteles hat nichts weiter, als ein metaphyſiſches Wörterbuch geliefert.

Nach ſeinem Syſteme handelt die Metaphyſik *von allen Dingen, wie und in wiefern ſie ſind* *). Sie ſetzt nichts voraus, als *daſs Dinge erſcheinen*, (die wahr und falſch ſeyn können) und *daſs Dinge ſind*. Sie unterſucht alſo das *Seyn* und *Nichtſeyn* der Dinge, nach dem Grundſatze: daſs etwas nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn kann. Bey dieſer Unterſuchung

*) S. Metaph. p. 351. Prout et quatenus ſunt; heiſst es im Texte. Vergl. p. 66 unten.

chung hat ſie auf die Grundeigenſchaften des Seyns und Nichtſeyns zu ſehn: und hier findet ſie *Möglichkeit* oder Kraft (potentia) *Erkenntnißvermögen* (ſapientia) und *Neigung* (amor) als Primalitäten des Seyns. Dieſe zerlegt ſie in abſtracte Begriffe, und ſteigt ſo durch die Betrachtung der Dinge überhaupt zum erſten Weſen aller Weſen, zu Gott auf. —

Man findet in Campanellas Metaphyſik alles, was ſonſt unter den beſondern Rubriken der Ontologie, Pneumatologie, Pſychologie, Cosmologie und Theologie abgehandelt wurde: aber er hält ſich an dieſe Abtheilungen nicht, weil er ſeine Primalitäten, als die Principien ſeiner Metaphyſik, zum Leitfaden gewählt hat.

De ganze *erſte* Theil enthält vom zweyten Buche an eine weitläuftige Unterſuchung der *Prädicamentenlehre*, mit beſtändigen Widerlegungen der alten Philoſophen, vornehmlich des Ariſtoteles.

Das *ſechſte* Buch (der zweyte Theil) liefert die *Ontologie*, d. h. die allgemeinen Begriffe

von

von Ding (Seyn, Wesen) und dessen Grundeigenschaften, oder Bedingungen (primalitates). Es sind deren drey. Die *Möglichkeit*, Kraft, (potentia) erste Bedingung jedes Dinges. Was seyn kann, ist; was ist, muss seyn. Kap. 5 und 6. *Erkenntniss*, zweyte Bedingung. Ohne sie kann kein Ding seyn, beharren und wirken. Ueber Empfindung, Verstand, Weisheit. Kap. 7 — 9. *Neigung* (amor) dritte Bedingung. Alle Dinge haben Trieb der Erhaltung, ohne diesen könnten sie nicht seyn, und wirken. Kein Ding will seine Vernichtung. Kap. 10. Weitere Erläuterung dieser Principien, als wesentlicher, allgemeiner und innerer. Kap. 11. Von den Grundeigenschaften des Non-ens, der Unmöglichkeit, (Unkraft, impotentia) dem Mangel der Erkenntniss, (insipientia) und der Abneigung, (odium metaphysicale.) Kap. 12. — Das Obiect der Möglichkeit ist das *Seyn*, das Obiect der Erkenntniss die *Wahrheit* (obiective und subiective, rei et intellectus) das Obiect der Neigung die *Güte*, wovon das *Schöne* ein Zeichen ist. Kap. 13 — 16..

Dieser Begriff des Dinges mit seinen Grundeigenschaften giebt nun eine

Theo-

Theologie

I. Exiſtenz.

Der Begriff des exiſtirenden Dinges abſtract gedacht, giebt den Begriff der *Einheit.* Höchſte Einheit, höchſtes Weſen. — Gott. Buch 7. Kap. 1 bis 4. *Unendliche* Einheit, Allheit — Gott. Kap. 5 — 9. Vom Daſeyn Gottes, ſeiner Allgegenwart, Ewigkeit, Allmacht, nach den Grundbegriffen der Einheit und Allheit. Buch 8. Kap. 1 — 4.

II. Erkenntniſs.

Allerkenntniſs, Allweiſsheit, Allgnüge Gottes. Ueber die Art ſeiner Erkenntniſs. Kap. 5.

III. Neigung.

Allumfaſſende Liebe. Vorſehung, Sorge für die Glückſeligkeit der Geſchöpfe. Zweck der Schöpfung. Kap. 6 — 7.

Nachdem von den Grundeigenſchaften ſelbſt gehandelt iſt, geht die Betrachtung auf die *Einflüſſe* (Wirkungen, influentias) derſelben fort. Buch 9.

Der Einfluſs der Möglichkeit, Kraft (Poteſtativi,) iſt die *Nothwendigkeit.* Begriff und Arten

ten derſelben. Kap. 1 — 2. Der Mangel derſelben, der aus einer Miſchung mit dem Nonens entſpringt, iſt die *Zufälligkeit*. Sie iſt nicht in Gott, Gott läſst ſie nur zu. Urſprung des Uebels. Kap. 3.

Der Einfluſs der Erkenntniſs (Cognoſcitivi) das *Schickſal*. Freyheit des Menſchen. Vereinigung der Freyheit und des Schickſals, und der Vorſehung. Kap. 4 — 7.

Der Einfluſs der Neigung (amoris) die *Harmonie*. — Zweckmäſsigkeit, Thätigkeit. Grundzüge einer Theodicee. Vereinigung der Nothwendigkeit, des Schickſals und der Vorſehung. Ueber Zufall und Glück. Ueber Sünde und Zurechnung. Gerechtigkeit Gottes. Kap. 8 — 14.

Alle dieſe und die mit ihnen verwandten ontologiſchen Ideen werden nun durch Schemata conſtruirt, die den Jakob Böhmſchen an Seltſamkeit und Dunkelheit nicht viel nachgeben. Buch 10. Kap. 1 — 10. Anhang über die Schöpfung der Welt, Endzweck derſelben, Vorſehung und Vorherbeſtimmung, Uebel in der Welt, Verlängerung und Verkürzung des Lebens.

Aus

Aus den angeführten Einflüssen des Dinges, und ihrer Anwendung entspringt

Cosmologie.

Meynungen vom Ursprunge der Welt. Elftes Buch (dritter Theil) Kap. 1 — 5.

Alles wirkt als Selbstzweck, *Nothwendigkeit*, als Mittel *Schicksal*. Der Selbstzweck wird durch höhere Macht zum Mittel geleitet *Harmonie*. Zweck des Himmels, der Flüsse, der Meere, Berge: Zweck des Ganzen der Mensch, Zweck des Menschen — Gott. Kap. 6.

Physische Principe der Dinge, Sonne und Erde (Wärme und Kälte). Verhältnisse beyder. Himmelskörper, Cometen, — ganz astronomisch und astrologisch. Kap. 7 — 16.

Untergang der Welt. Meynungen über ihre Dauer u. s. w. pag. 17. Die Welt wird nicht in Nichts vergehen, sondern vervollkommt werden. — Auser der sinnlichen Welt giebt es aber vielleicht noch eine nichtsinnliche.

Pneu-

Pneumatologie.

Meynungen von Geistern und Engeln. Sie sind unkörperlich, also metaphysische Wesen, deren Elemente Kraft, Erkenntniss und Neigung sind. Wir können bloss analogisch davon urtheilen. Diese Grundbegriffe werden nun auf die Idee dieser Geister angewendet, mit einer Menge von schwärmerischen Hypothesen und mit einem Aufwande von Casuistik, worüber man erstaunen muss. (So untersucht er z. B. ob die Engel ein Geschlecht haben, ob sie mit einander sprechen und wie?) *Zwölftes Buch.*

Zusammenhang der sinnlichen und unsinnlichen Welt mit Gott, vermittelst der *Ideen.* Weitläuftige Widerlegung des Aristoteles. *Dreyzehntes Buch.*

Von allen diesen Betrachtungen kehrt die Seele zu sich selbst zurück, und fragt, was sie sey?

Psychologie.

Aus ihren Wirkungen schliesst sie, dass sie ein körperlicher Geist sey, dünn, warm und licht. Würde des Menschen, Göttlichkeit seiner

ner Seele. *Vierzehntes Buch. K.* 1 — 2. Meynungen über ihre Unſterblichkeit. Beweiſe dafür, aus ihren Grundeigenſchaften, ihrer *Kraft* und Exiſtenz, *Erkenntniſs* und *Neigung.* Widerlegung der Zweifel dagegen. Kap. 3 — 5. Fortpflanzung der Seele und Vereinigung mit dem Körper. Kap. 6.

Zuſammenhang der ſinnlichen und unſinnlichen Welt *unter ſich.* Regierung der Welt. Gemeinſchaft der Geiſter, ihre Geſchäfte, ihr Einfluſs. Verkörperung der Geiſter. Ueber Wunder. Dieſer Abſchnitt iſt ein Gewimmel von Schwärmereyen. *Funfzehntes Buch.*

Uebergang zur practiſchen Philoſophie. Die menſchliche Seele iſt im Körper nach allen ihren Grundeigenſchaften beſchränkt und unvollkommen. Sie ſtrebt alſo zur Vollkommenheit, indem ſie nach Gott ſtrebt. Dazu bahnt die *Religion* den Weg, denn ſie zeigt, wie wir aus der ſinnlichen Welt in die unſinnliche, geiſtige, gelangen. Unterſchied der *angebohrnen* und *erworbnen* Religion. Nur in der letztern giebt es Irrthümer. Jene beſteht in der Richtung der *Kraft* zum Dienſte Gottes, der *Erkenntniſs* zur Betrachtung der göttlichen und menſch-

menſchlichen Dinge (Theologie und Philoſophie) und der *Neigung* zur Liebe Gottes bis zur Entzückung. — Nothwendigkeit der Offenbarung. Innere und äuſsere (politiſche) Religion. Unterſchied der natürlichen und poſitiven (artificialis.) Göttlichkeit der Moral. Kennzeichen einer göttlichen Religion. Philoſophie über äuſre Religion, Opfer, Eide u. ſ. w. Uebernatürlichkeit der chriſtlichen Dogmen kein Beweiſs gegen die Religion ſelbſt. Prüfung andrer Religionen. Ueber Wunder, Prophetengabe u. d. *Sechszehntes Buch.*

Unſterblichkeit der Seele, eine Folge des Daſeyns Gottes und der Religion. Vorläufige Begriffe von Leben und Tod. In dieſer Welt giebt es keine Seeligkeit. Das höchſte Gut iſt Erhaltung, alſo Ewigkeit. Seeligkeit iſt Erhaltung des menſchlichen Weſens in höchſten Weſen, durch Vereinigung der Kraſt, Erkenntniſs und Neigung. *Siebenzehntes Buch.*

Metaphyſiſche Begriffe von der *Ewigkeit* (de ſaeculis ſaeculorum.) Die Meynungen älterer Philoſophen und Dichter werden geprüft. Das Ganze voll Hypotheſen und Träume

me, aber eben so voll von den scharfsinnigsten Speculationen. *Achtzehntes Buch.*

Allerdings giebt es in dieser Darstellung eine Menge Bedenklichkeiten, an welche Campanella nicht dachte, und welche eine kritische Philosophie so leicht nicht umgehen würde. Viele Begriffe sind mehr grammatisch, als philosophisch erläutert, *) und der ganze wichtige Punct vom menschlichen Erkenntnisvermögen ist obenhin behandelt, weil Campanella das Cognoscitivum, als ein gegebenes Factum, eben so wie die Existenz selbst, voraussetzte. Werden indessen diese Voraussetzungen, als Principien, nachgegeben: so ist offenbar, dass Campanella überaus planmässig und systematisch verfuhr. Nur das Eine würde man noch vermissen, dass er die Idee der Einheit bloss auf die Idee Gott, und nicht

*) So entwickelt er z. B. den Begriff Sapientia aus dem Zeitworte sapere (schmecken.) Sie ist ihm etwas angebohrnes (essentialiter a Deo data,) dagegen die Scientia accidentaliter erlangt wird.

nicht auch auf Welt und Seele, anwendete. Denn eigentlich hat er doch diese letztern beyde nicht nach ersten Principien gefunden, sondern ebenfalls als gegeben angenommen.

Bey sehr vielen Hypothesen desselben liegt eine überaus richtige Bemerkung zum Grunde. Es ist z. B. die Frage, wie der Zusammenhang unserer Erkenntniss mit den Obiecten selbst zu erklären sey? wie es komme, dass die Obiecte auf uns wirken, so dass wir sie empfinden und denken? Campanella sah die Nothwendigkeit ein, zwischen uns und den Obiecten gleichsam ein Band zu suchen, und dieses fand er in der Empfindung der Obiecte. Dass die Dinge auf unsre Empfindung wirken, kommt daher, weil sie selbst Empfindung haben. Eben dieses erklärt denn nun auch die Möglichkeit, dass wir auf die Dinge wirken können. Ueberhaupt sieht man bald, dass Campanella der Idee einer kritischen Philosophie manchmahl ziemlich nahe war. Er geht von blossen Erscheinungen aus, legt zur Erkenntniss derselben lauter Subiectivität, das Factum unsers Bewusstseyns, zum Grunde, und entwickelt die Idee des Dinges überhaupt ganz nach der Analogie dieses Factums.

Viele

Viele Inconsequenzen und Gewaltsamkeiten kommen auf die Rechnung des Eifers, womit er den Aristoteles bey jeder Gelegenheit zu widerlegen sucht. Bey diesem Geschäfte vernichtet er bisweilen Ideen und Erklärungen, die er in der Folge selbst wieder brauchen muss, und daher nur durch Verdrehungen und Spitzfindigkeiten durchsetzen kann. Dieses ist der Fall mit dem Begriffe Wissenschaft. Gegen Aristoteles behauptet er: sie sey nicht de universalibus, sondern de particularibus, und doch ist seine ganze Metaphysik nichts, als de universalibus. Und wenn er behauptet, dass er von jenen erst zu diesen fortgehe, so ist das nur sehr uneigentlich gesagt, da der Begriff des Dinges überhaupt gewiss nicht particularis ist.

In dem folgenden Auszuge ist *die Einleitung zu seiner Metaphysik* dargestellt, mit Hinweglassung aller polemischen Episoden. *) Wahre und schiefe Ideen wechseln darinn ab: aber im Ganzen zeigt sich der helldenkende Kopf.

Nur

*) Von Seite 6 bis 88.

Nur das hat Campanella nicht deutlich genug eingesehen, daſs ſich auf eine ſo ſceptiſche Einleitung keine ſo dogmatiſche Metaphyſik erwarten läſst.

Zweifel gegen die menſchliche Erkenntniſs.

I. Was wir kennen, iſt bey weitem der kleinſte Theil von denen Dingen, die wir nicht kennen.

Unzählige Dinge auf der Erde, im Waſſer und im Himmel bleiben unſerm Blicke verborgen. Was wir von der Vergangenheit kennen, iſt nur mittelbare und ſehr unſichre Kenntniſs: und die Zukunft iſt uns ganz verſchloſſen. Aber ſelbſt an denen Dingen, die wir kennen, iſt uns das Meiſte verborgen: wir erkennen nie ihre innere Beſchaffenheit, nie das Ganze, nie die eigentliche Subſtanz: immer nur die Oberfläche, das Aeuſsere, die Theile, die erſcheinenden Accidenzen: nie, wie ſie an ſich ſind, immer nur, wie ſie uns afficiren. Die Wir-

kungen ſind nicht erkennbar ohne die Urſachen, und dieſe nicht ohne jene. Ueberdem gehen die Urſachen ins Unendliche zurück, und dahin reicht unſer Verſtand nicht.

II. Und ſelbſt von dieſem kleinſten Theile haben wir keine Wiſſenſchaft.

Zur Wiſſenſchaft gehört Kenntniſs des Allgemeinen und Beſondern. Jene iſt nicht möglich ohne dieſe, und dieſe iſt unmöglich. Ich kann den *Menſchen überhaupt* nicht erkennen, wenn ich nicht, was doch unmöglich iſt, *alle* Menſchen kenne. Zur Wiſſenſchaft gehört ferner Gewiſsheit und Unveränderlichkeit: die Dinge aber ſind in einem beſtändigen Wandel und Wechſel. Aber Plato biethet uns ſeine Ideen zur Wiſſenſchaft an. Thorheit! Ideen ſind etwas Andres, als die Erſcheinungen, ſie ſind Abſtracta, alſo ein unbekanntes Etwas, woraus wir das Bekannte nie erklären können und dürfen. Sich mit Ariſtoteles an einzelne Individua, an die nächſten Urſachen zu halten, giebt keine Wiſſenſchaft.

III. Wir erkennen die Dinge nicht ſo, wie ſie an ſich ſind.

Alle

Alle unſre etwanige Erkenntniſs erlangen wir durch die Sinne: und dieſe dringen nie in das Innere der Gegenſtände. Auch ſind ſie bey allen Menſchen verſchieden, dem einen iſt das ſüſs, was der andre ſauer findet. Unendlich viel Dinge wirken auf unſre Sinne gar nicht, wie vieles z. B. giebt für uns keinen Geruch! Und was iſt überhaupt Geruch, was Gefühl, Geſchmack, Gehör und Geſicht! alles nur ſubiectiv, und bey Thier und Menſchen ungleich. Wie ſehr werden die Dinge durch das Medium der Luft, oder durch Entfernung verändert! wie viel kommt auf den Zuſtand unſrer Organe an! Liegt doch ſelbſt bey der Uebereinſtimmung Mehrerer nur Aehnlichkeit des Afficirtſeyns, aber nie Gleichheit, zum Grunde. Und was ſind denn überhaupt unſre Sinne, *wenn wir ſie mit den Sinnen der Thiere vergleichen!* wie ſehr übertreffen uns dieſe in Rückſicht des Sehens, Hörens, Riechens u. ſ. w. Es bleibt alſo dabey, wir erkennen vermittelſt der Sinne nur die Erſcheinungen (ſimulacra) der Dinge, nur die Zeichen, nur die äuſsern Accidenzen.

IV. Wir erkennen selbst die Erscheinungen nicht unverfälscht.

Hier gilt das Meiste von dem, was eben gesagt ist. Auch die Erscheinungen werden durch das Medium unsers Sinnes, durch Luft, Dünste und dergl. verfälscht. Anders erscheinen die Sterne bey heiterm, anders bey trübem Himmel. Anders ist der Pfeffer, wenn wir ihn anfühlen, anders, wenn wir ihn auf die Zunge nehmen. Auch sind die Erscheinungen selbst in stetem Flusse und verstatten keine feste Ansicht. Wahrlich, wir sitzen in einer Höle, und erblicken nur dann und wann den Schatten dessen, was vorübergeht.

Aber wenn auch die Gegenstände auser uns fest und stetig wären, so sind ja *wir selbst in beständigem Flusse.* Unsre Ansichten ändern sich von Augenblick zu Augenblick, wir sind in keinem Zeitpuncte dieselben Menschen.

V. Noch mehr, unsre Erkenntniſs ist ein Afficirtwerden, ein Leiden.

Wir sind also dabey nicht einmahl unsrer selbst mächtig, und unsre Erkenntniſs kann eigentlich nie unser Eigenthum genennt werden, zumahl da wir nicht einmahl wissen,

wie

wie wir dazu gelangen, ob durch Wahrnehmung, oder Erinnerung, oder a priori.

VI. Wir erkennen uns selbst nicht einmahl.

Was wissen wir von unsrer Seele? Man vergleiche die Meynungen der Philosophen, der eine nennt sie Feuer, der andere Harmonie, der dritte Geist, der vierte Luft. Eingeschlossen in den Körper, weiss sie nicht, was sie ist. Streiten sich nicht die Philosophen selbst darüber, ob der Mensch im Zustande des Todes oder des Lebens, des Schlafs oder des Wachens, richtiger empfinde? Wissen sie zu sagen, was diese Zustände eigentlich sind? Wissen sie zu bestimmen, was Weisheit und was Thorheit ist?

VII. Die Meynungen der Philosophen sind widersprechend und seltsam.

In den gemeinsten Dingen denken die Philosophen verschieden und seltsam. Wenn Aristoteles die Sonne, die alles erwärmt und erleuchtet, für einen kalten und dunkeln Körper erklärt, wenn Heraklit überall, und Zeno nirgends Bewegung findet, wenn Copernicus die Sonne, und Ptolomäus die Erde in die

Mitte

Mitte des Weltalls ſetzt, wenn Anaxagoras den Schnee für ſchwarz und Teleſius für warm hält, wenn ein Pythagoras ſich einbildet, ſchon einmahl Euphorbus und Thais geweſen zu ſeyn; ſo weiſs ich nicht, wo man den Unſinn ſuchen ſoll, wenn dieſes alles Weisheit iſt.

VIII. Es giebt keine unbezweifelte Principien in den Wiſſenſchaften.

Wie wollen wir unſinnliche Principien erkennen, da wir nicht einmahl die Erſcheinungen erkennen! Und wo iſt ein Princip, über welches die Philoſophen einig wären? Einer nimmt überall Einheit, der andre Vielheit an, einer das Unendliche, der andre das Endliche. Viele leugnen die Möglichkeit einer Metaphyſik. Selbſt in der Mathematik werden die Grundſätze nur angenommen, nicht bewieſen. Warum macht eins und zwey drey? Wo iſt ein mathematiſcher Punct? wo giebt es eine Theilung ins Unendliche? So ungewiſs iſt die Aſtronomie, Aſtrologie, Perſpective, und Muſik. Und welche Verſchiedenheit von Meynungen finden wir erſt in der Phyſik! bald vier, bald zwey, bald ein Ele-

Element: hier das Leere, dort die Atome, hier Feuer, dort Waſſer: hier Materie dort Form. In der Moral iſt es nicht beſſer: noch ſind die Moraliſten nicht einmahl über den Begriff von Gut und Böſe einig, und betrachten wir die verſchiednen Sitten und Gebräuche der Nationen, ſo iſt der Widerſpruch ungeheuer. Eben das gilt noch weit mehr von der Religion, wo ſogar in den einzelnen Syſtemen ſelbſt unendliche Verſchiedenheiten herrſchen.

IX. Die Philoſophen ſelbſt erkennen die Ungewiſsheit der menſchlichen Erkenntniſs.

Empedocles, Parmenides, und Anaxagoras reden von der Subiectivität und dem Wechſel der menſchlichen Erkenntniſs. Und wenn Protagoras den Menſchen das Maaſs der Dinge nennt: ſo ſagt er ganz deutlich, daſs ſich alle Erkenntniſs nach unſrer Subiectivität richte. Heraclit, Cratyll und Democrit leugnen die Gewiſsheit völlig. Socrates wuſte nur das Eine, daſs er nichts wiſſe. Arceſilaus und die Pyrrhoniker wollten auch dieſes nicht einmahl wiſſen. Pythagoras lieſs ſich nicht

einen

einen Weisen nennen, er war, bloſs ein Freund der Weisheit.

X. Die Zeichen für unsre Begriffe ſind mangelhaft.

Die meiſten Benennungen der Dinge ſind zufällig entſtanden: eine und dieſelbe Sache wird in verſchiedenen Sprachen verſchieden benannt. Selbſt bey den mit Abſicht erfundnen Namen haben die Erfinder immer nur eine Seite des Gegenſtandes aufgefaſst. Einige Benennungen ſind ganz unſinnig. Der Krieg heiſst bellum, (ſchön). Jus heiſst die Brühe und das Recht. Viele Gegenſtände benennen wir mit entlehnten Namen: viele mit mehr, als Einem. Alle die Ausdrücke, die wir von Gott gebrauchen, Subſtanz, Barmherzigkeit, Zorn u. d. ſind wahre Läſterungen. Man unterſuche die Namen der Menſchen, die Figuren der Dichter, die Namen in der Aſtronomie oder Anatomie, überall nichts, als Aehnlichkeiten und oft auch nicht einmahl dieſe. Kein Name aber bezeichnet die Sache an ſich, ſondern immer nur eine Eigenſchaft, oder Wirkung, oder ein Verhältniſs.

Hier

Hier sind die Zweifel, die man gegen die Gewissheit der menschlichen Erkenntniss erhebt: lasst uns nun einen Versuch machen, wie wir sie lösen oder bestimmen können. Folgende Bemerkungen sollen dazu den Weg bahnen.

1. Was Wissen heisst. Alle Menschen wissen etwas.

Wissen heisst eine Sache so erkennen, wie sie ist. Wahrheit ist das Wesen einer Sache, wie es an sich ist. Wer da sagt, dass er nicht einmal wisse, dass er nichts wisse, mit dem kann man nicht streiten, weil er kein Princip zulässt. Ueberhaupt aber sagt er eigentlich nichts. Denn indem er sagt, dass er nichts wisse, setzt er voraus, dass er nichts wissen könne, und dieses muss er doch also wissen d. h. eingesehen haben.

2. Die Sceptiker können nicht alles Wissen leugnen.

Leugnet ihr, dass ihr mich hört, wenn ich

ich rede? Das könnt ihr nicht, denn ihr antwortet mir, wenn ich rede, und antwortet mir nicht, wenn ich nicht frage.

Könnt ihr leugnen, daſs ihr eſſet, daſs ihr lauft, daſs ihr in eure Wohnung geht? Sagt ihr, daſs es euch nur ſo vorkomme: ſo ſagt ihr doch, daſs ihr wiſſet, daſs euch diels ſo vorkomme. Ihr erkennt doch, daſs es ſo ſey, wenn ihr gleich nicht wiſſet, warum.

Ihr empfindet, wenn euch jemand ſchlägt. Ihr wollt nicht wiſſen, was Schmerz iſt: aber ihr fühlt ihn doch.

Ihr macht alles mit, was in der menſchlichen Geſellſchaft zu thun iſt, und zwar alles richtig. Ihr eſſet Brod, nicht Steine, ihr holt zum Kranken den Arzt, nicht den Fiſcher.

Eure Sceptik iſt nicht natürlich, ſie iſt ein Product des Nachdenkens.

Bedenkt endlich, daſs alles, was der Fieberhitzige, der Schwärmer erkennt, Täuſchung iſt. Hieraus folgt, daſs dasjenige Wahrheit ſeyn müſſe, was der Geſunde erkennt.

kennt. Ich weiſs, daſs ich jetzt ſchreibe: alle, die um mich ſtehen, wiſſen, daſs ich ſchreibe; und wenn ich fertig bin, weiſs ich und dieſe alle, daſs ich geſchrieben habe.

Es muſs alſo doch irgend eine Erkenntniſs geben.

3. Es giebt unbezweifelte Grundſätze der menſchlichen Erkenntniſs.

Unbezweifelt gewiſs iſt es: *daſs wir ſind, daſs wir erkennen, daſs wir wollen können.* Erſtes Princip.

Wir ſind etwas, und nicht Alles: wir können, wiſſen und wollen etwas und nicht alles. Zweytes Princip.

Wir können, wiſſen und wollen Dinge auſser uns, weil wir uns ſelbſt können, wiſſen und wollen. Drittes Princip.

Aus dem letztern folgt, daſs wir alles das, was uns nicht afficirt, weder können, noch wiſſen, noch wollen.

4. Ueber

4. Ueber Empfindung (sensus) als Grundkraft der Seele.

Bey aller Empfindung wird erstens ein *Gegenstand aufgenommen*, dann *empfunden*, und dann entsteht *Zuneigung oder Abneigung*, Lust, oder Unlust. Das empfindende Wesen besteht also aus dem Vermögen *aufzunehmen*, zu *urtheilen* und zu *begehren*. Empfinden ist also ein Leiden. Die Empfindung würde 1) zu erklären seyn durch *ein Afficirtwerden*, (passio) *wodurch wir wahrnehmen*, *was das ist*, *was auf uns wirkt*, weil es in uns ein ihm selbst ähnliches Etwas hervorbringt. Alles, was da einwirkt, macht etwas sich selbst Aehnliches, und wir erkennen es dadurch, dass auch wir ihm *ähnlich* werden. Alle Empfindung ist real und unmittelbares Gefühl, die empfindende Seele also etwas Körperliches, obschon feiner, als der Körper. 2) Da wir aber oft afficirt werden, ohne zu empfinden, z. B. im Schlafe, im Wahnsinn: so folgt, dass die Empfindung eine *Wahrnehmung des Afficirtwerdens* sey. Die *Organe* der Empfindung sind die Kanäle, durch welche die sinnlichen Gegenstände zu unserer empfindenden Seele gelan-

langen. Es giebt alſo ſo viel Sinne, als es Arten giebt, wie die Gegenſtände ſich uns mittheilen: eine Mittheilung, die nur dadurch erklärbar iſt, daſs *alle Dinge* Empfindung haben. In allen Organen herrſcht nur Eine und dieſelbe empfindende Subſtanz, obſchon die Arten zu empfinden mannigfaltig ſind. Daher iſt ſelbſt das Gedächtniſs und die Erinnerung nicht von der Empfindung verſchieden, jenes iſt eine vorgefaſste, dieſe eine erneuerte Empfindung. Eben ſo iſt es mit der Einbildungskraft. Von beyden, der Empfindung und Einbildungskraft, iſt an ſich und ihrem Grunde nach, auch die *Vernunft* nicht verſchieden, ſondern die Operation einer und derſelben Seele. Die empfindende Seele iſt einerley mit der *verſtändigen:* verſtehen heiſst die empfangenen Gegenſtände gleichſam leſen, verbinden. Es entſteht mithin aus dem Beſondern das Allgemeine: jenes aber iſt Gegenſtand der Empfindung, alſo auch dieſes. Alſo muſs die verſtändige Seele eins ſeyn mit der empfindenden.

5. Sub-

5. Subiectivität aller Erkenntniſs.

Wir erkennen andre Dinge nur durch uns ſelbſt, d. h. durch die Veränderungen, die ſie in uns hervorbringen. Erkennen wir dieſe, ſo erkennen wir auch jene. Vom Bekannten gehen wir zum Unbekannten fort, durch Analogie. Viele einzelne wiederholte Empfindungen geben Gedächtniſs, aus dieſem entſteht ſichre Erfahrung, aus Erfahrungen allgemeine Sätze. Alle Wiſſenſchaft geht alſo von den Sinnen aus.

Löſung oder Einſchränkung der Zweifel gegen die menſchliche Erkenntniſs.

I. Es iſt wahr, wir erkennen nur wenig; aber dieſes Wenige iſt für uns viel, und grade ſo viel, als wir nöthig haben. Man muſs die Wiſſenſchaft mit den menſchlichen Verhältniſſen ſelbſt vergleichen. Wo wir nicht unmittelbar erkennen, da genügt uns die mittelbare Erkenntniſs durch Schlüſſe. Und wo uns die innern Beſchaffenheiten verborgen ſind, da halten wir uns an die Wir-

kun-

kungen und äußern Verhältnisse, die uns wenigstens auf das Innere schliessen lassen.

II. Es ist ferner wahr, dass wir die Gegenstände nicht ganz erkennen. Aber es ist auch nicht nöthig, dass man alle Individua kennen müsse, um auf das Allgemeine zu schliessen. Wenn dieses und jenes Feuer heiss ist, so kann ich getrost sagen, alles Feuer ist heiss. Wo uns die Wirkung bekannter ist, da fangen wir von dieser an; wo die Ursache, auch von dieser. Einen Rückgang ins Unendliche aber giebt es nicht, denn wir treffen zuletzt auf eine Ursache aller Ursachen, auf Gott.

III. Es ist wahr, dass wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich sind, weil wir sie durch die Sinne erkennen. Allein, wenn auch ein Sinn irrt, so können wir das Zeugniss der übrigen zu Hülfe nehmen. Diese mannigfaltigen Impressionen zu kennen und darauf Rücksicht zu nehmen, ist das Geschäft der Weisheit. Was einem und demselben Sinne, im kranken und gesunden Zustande, unter demselben Medium, Organ und

Rau-

Raume ſo und nicht anders erſcheint, das iſt für uns ſicher genung. Und wenn auch die Sinne der Thiere ſchärfer ſind, ſo hat der Menſch vor ihnen das Vermögen der Vergleichung voraus. Dieſes ſey auch zur Antwort auf den *vierten* Zweifel.

Der Fluſs der Dinge iſt weder ſo plötzlich, noch ſo merklich, daſs unſre Erkenntniſs deshalb gar nichts ſeyn müſste: und die Einwendung bey dem *vierten* Zweifel kommt uns hier zu Statten, denn wir ſelbſt befinden uns mit den Dingen in beſtändigem Fluſſe, und ſo kann ſich unſre Erkenntniſs immer wieder mit den Gegenſtänden zuſammenfinden.

V. Unſre Erkenntniſs iſt kein Leiden, ſondern die Wahrnehmung des Leidens (Afficirtwerdens.)

VI. Wahr iſt es, daſs wir uns ſelbſt nicht erkennen. Aber die Schuld liegt am Körper: die Seele iſt hier nicht in ihrer rechten Heimath. Sie muſs zurück ſtreben zu Gott, ihrem Princip. Im Ganzen genommen iſt

ist indessen an jeder Erkenntniss, die wir von uns haben, immer wenigstens etwas Wahres.

VII. Die Ungleichheit philosophischer Meynungen kann ihren Grund auch in Eitelkeit, Mangel an Scharfsinn, Erfahrung, oder in Nachbetherey haben. Und auch hier ist nicht Alles ganz falsch. So sieht Anaxagoras z. B. bey seiner Behauptung auf die *Materie* des Schnees.

VIII. Bey den Principien der Wissenschaften kommt es nicht darauf an, was die Dinge an sich, sondern was sie *für uns* sind. Und wenn z. B. die Nationen auch verschiedne Begriffe von Gut und Böse haben, so kommen sie doch alle darinn überein, dass man das Gute thun, das Böse meiden müsse, dass das Gut sey, das gefällt, das Böse, was missfällt. Auch darinn sind sie einig, dass das höchste Gut auf die Selbsterhaltung, das Böse auf die Selbstvernichtung Bezug habe. Nur über die Mittel zu beydem denken sie nicht gleich. — Ueberall aber sehen die Philosophen immer etwas Wahres, selbst unter

den phyſiſchen Meynungen iſt keine ganz, falſch. — Vertheidigung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. —

IX. Die Unvollkommenheit der menſchlichen Erkenntniſs leugne ich gar nicht: ich leugne nur, daſs es gar keine gebe.

X. Inſofern kann ich auch die Theilweiſe Unvollkommenheit der menſchlichen Sprache zugeben. Unſre Erkenntniſs iſt mangelhaft, aber wir haben doch Erkenntniſs.

F.

An-

Ankündigung.

Wir haben unter den Quellen zur Geschichte der Philosophie einige kleinere Werke aus späteren Zeiten, welche theils zur Bestätigung, theils zur Ergänzung älterer Nachrichten dienen. Einige davon sind zwar schon kritisch bearbeitet, aber es ist schwer, sie alle beysammen zu haben. Die schätzbare Ausgabe

des *Plutarch* de Placitis Phil. von *Beck* ist bekannt und leicht zu bekommen. Dagegen das kleine Werkchen, welches dem *Galen* zugeschrieben wird, die Sammlung unter dem Namen des *Origenes* und die Schrift von *Hermias* theils noch wenig bearbeitet, theils zerstreut sind. Ich habe es daher für eine nicht ganz unnütze Arbeit gehalten, diese letztern Werkchen von neuem zu bearbeiten und mit einander, wenn es seyn kann, den Freunden der Philosophischen Geschichte in die Hände zu liefern.

Auser diesen Sammlungen haben mir aber auch die Fragmente der alten Philosophen selbst, welche hier und dort erhalten sind, einiger Aufmerksamkeit nicht unwerth geschienen. Warum sollen wir uns an spätere Berichte halten, wo wir die eignen Worte jener Denker haben können? Freylich sind es nur Bruchstücke: aber es fehlt ja nicht so sehr an Neben-Quellen, aus welchen sich

diese

diese Bruchstücke einigermassen ergänzen lassen.

Zu diesen gehören, auser den erst genannten kleinen Schriften, auch die zerstreuten Bemerkungen und Nachrichten in den Schriften der Kirchenväter, unter welchen Mehrere noch Quellen vor sich hatten, die für uns verlohren sind.

Es würde daher, glaub' ich, kein verwerfliches Unternehmen seyn, wenn alle diese Beyträge zur Geschichte der alten Philosophie unter Eine Uebersicht gebracht und mit den nöthigen Erläuterungen versehen würden. Diese Idee ist es, die ich hiermit den Freunden der philosophischen Geschichte vorlegen will. Ich habe nemlich die Absicht, eine kleine Sammlung von diesen genannten Aufsätzen, Bruchstücken und Nachrichten anzulegen, nach folgender Eintheilung. Das Ganze soll den Titel

Philo-

Philosophia Graeca

führen, und in der *ersten Abtheilung*

1) die kleine philosophische Geschichte unter Galenus Namen,

2) die Philosophumena des Pseudo-Origenes,

3) Hermias Irrisio Philosophorum gentilium,

nach einem möglichst kritisch berichtigten Texte, mit Einleitung, Uebersetzung und Erläuterungen enthalten.

Für die *zweyte Abtheilung* sind die *Fragmente* der alten Philosophen und zwar allein die *prosaischen* bestimmt. Sie wird beträchtliche Stücke von Anaxagoras, Heraclitus und andern, (doch ohne die unächten Briefe) enthalten. Auch hier fol-

ſollen die nöthigen Erläuterungen nicht fehlen.

Die *dritte Abtheilung* liefert dann zweckmäſsige Auszüge aus den Schriften des Origenes, Clemens von Alexandrien, Euſebius, Tatianus und andern, ſo viel nemlich für die Geſchichte der Philoſophie wichtig iſt, nach beſtimmten Rubriken.

Jede Abtheilung ſoll für ſich ein Ganzes ausmachen, die erſte unter dem beſondern Titel: Scriptores Graeci minores hiſtoriae philoſophicae, die zweyte: Fragmenta Philoſophorum graecorum proſaica, und die dritte: Excerpta ex Patribus Eccl. ad hiſtoriam philoſophiae graecae. u. ſ. w.

Findet dieſes Unternehmen Beyfall: ſo kann ich vielleicht auch hoffen, daſs mir einige

nige Gelehrte, welche ſich mit dieſen Gegenſtänden beſchäſtigen, ihre Bemerkungen mittheilen. Darum zu bitten, war eine der vornehmſten Abſichten, warum ich dieſes Vorhaben hier im Voraus ankündigte.

F.

Corrigenda.

P. 17. lin. 11. pro: *ἀνεγείκατο* lege: *ἀνενείκατο.*
P. 29. — 18. pro: Περὶ φύσεως lege: Σφαῖρα.
P. 38. — 1. pro: Αἰδόμενος lege: Αἰθόμενος.
— — — 2. pro: *ἀμφοτέρωδεν* lege: *ἀμφοτέρωθεν.*
— — not. 7. pertinet ad vers. 10.
P. 50. lin. 7. pro: Not. g. lege: Not. c.
P. 56. lin. 15. dele: v. 40.
P. 68. lin. 2. pro: *ἐὰν* lege: *ἐᾷν.*
— — lin. 21. pro: *ſcientiam* lege: *ſientiam.*
P. 70. Not. 82. pertinet ad vers. 83.
P. 99. Not. 3. lin. 3. pro: *Aſtronomicae* lege: *Aſtronomiae.*

Für andre Druckfehler, die den Sinn nicht ſtöhren, und für Verſehen in den Accenten, die bey der kleinen Form der Lettern ſchwerer zu vermeiden und zu finden waren, hoft der Verfaſſer Verzeihung.

BEYTRÄGE

ZUR

GESCHICHTE

DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG GUSTAV FÜLLEBORN.

PROFESSOR AM ELISABETHANUM IN BRESLAU.

SIEBENTES STÜCK.

ZÜLLICHAU UND FREYSTADT,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1796.

Inhalt.

5. Ueber

PHILO-

PHILOSOPHISCHE
FRAGMENTE DES XENOPHANES.

Ueber das Zeitalter und die Lebensumſtände des Xenophanes finden ſich bey Brucker und Fabricius (Ausg. von Harles) gelehrte und umſtändliche Unterſuchungen. In dem letztern Werke iſt zugleich ein genaues Verzeichniſs der Gedichte geliefert, welche dieſem Philoſophen beygelegt worden ſind.

Von dieſen allen habe ich es gegenwärtig mit dem Gedichte *Ueber die Natur* (Περὶ φύσεως) zu thun, welches die metaphyſiſchen Ideen des Eleaten enthielt.

Ausdrückliche Zeugnisse der Alten *) und die Analogie selbst bürgen dafür, dass Xenophanes seine Lehren in Gesängen vortrug (ἐν ποιημάτων φιλοσοφεῖ.) Das Gedicht, von welchem hier die Rede ist, war, seiner Form nach, episch. **)

Zur Bekanntmachung und Verbreitung seiner Gesänge bediente er sich eines Mittels, worüber man bey den Homerischen Literatoren genauere Auskunft suchen muss, *er sang sie ab*, ἐῤῥαψῴδει τὰ ἑαυτοῦ. ***) Es scheint aus dieser Notiz zu folgen, dass er selbst sie nie aufgeschrieben habe: und diese Vermuthung liesse sich aus denen Schriftstellern noch gewisser machen, welche den *Anaxagoras* zum ersten philosophischen *Schriftsteller* machen, wenn

*) S. *Diog. Laërt.* IX. 3. 3. *Plut.* de Pyth. orac.

**) *Poll.* Onom. VI. 9. 46. *Eust.* ad Il. λ. p. 759. (ἐν ἡρωϊκοῖς ἔπεσι.) *Hermippus* beym *Diog.* VIII. 2. 2. sagte, Empedocles Ξενοφάνους γεγονέναι ζηλωτήν· ᾧ καὶ συνδιατρίψαι καὶ μιμήσασθαι τὴν ἐποποιΐαν. *Diog.* IX. 2. 3. γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεσι.

***) S. *Diog.* IX. 2. 3. Vergl. *Wolff.* Prolegg. ad Homer. pag. XCVIII. sq.

wenn diese Nachricht selbst nur etwas bestimmter und sichrer wäre. *) Dass die Autoren, welche Fragmente aus Xenophanes anführen, den Ausdruck: *so schreibt* (γράφει) *Xenophanes*, brauchen, ist für diesen Punct ohne Bedeutung.

Wahrscheinlich hat man jedoch bey den Alten eine Sammlung von diesen und andern Gedichten des Eleaten gehabt, sie mag von ihm selbst oder von einem seiner nachherigen Freunde veranstaltet worden seyn, da alle die ziemlich späten Autoren, welche Bruchstücke davon anführen, sich so ausdrücken, dass sie ein niedergeschriebenes Werk unter Xenophanes Namen vor sich gehabt haben

 müs-

*) *Diog.* II. 3. 8. Πρῶτος δὲ Ἀναξαγόρας καὶ βιβλίον ἐξέδωκε συγγραφῆς. und *Clem.* Strom. I. p. 308. Οἱ δὲ Ἀναξαγόραν Ἡγησιβούλου, Κλαζομένιον, πρῶτον διὰ γραφῆς (συγγραφῆς emendirt Menagius) ἐκδοῦναι βιβλίον ἱστοροῦσιν. *Themistius* in der XX. Orat. nennt den *Anaximander*, und merkt an, es sey *vorher* ungewöhnlich und sogar Schande gewesen. etwas (in dieser Gattung?) zu schreiben. Ich gestehe, dass mir alle diese Schriftsteller zu neu, und die Nachrichten selbst zu unbestimmt sind, um darauf mit Sicherheit fortzubauen.

müſſen. Ich vermuthe ſogar, daſs es verſchiedne Sammlungen oder Recenſionen davon gegeben hat.

Unterdeſſen ſcheint es, als ſey das Gedicht Ueber die Natur weder ſo allgemein geleſen, noch ſo lange erhalten worden, als die ähnlichen Gedichte anderer Philoſophen nach Xenophanes. Vielleicht trug die Härte und Unverſtändlichkeit des Gedichtes ſelbſt zu dieſer Geringſchätzung bey *): vielleicht verdrängte die Aufmerkſamkeit und Achtung, welche die nachfolgenden Philoſophen fanden, das Andenken an jenen rohern Verſuch: vielleicht haben es auch die vielen Auszüge und proſaiſchen Darſtellungen in Vergeſſenheit gebracht, welche in ſpätern Zeiten von den Philoſophen und Literatoren, z. B. einem Ariſtoteles, Theophraſt u. a. daraus gegeben wurden. Der Fragmente, die wir haben, ſind ſehr wenige, und bey den Meiſten kommt es mir vor, als hätte ſie ein Autor dem andern nachcitirt.

Es

*) *Cic.* Acad. Qu. IV. 23. Xenophanem minus bonis — verſibus etc.

Es ist freilich noch die Frage: ob auch alle diese Fragmente aus dem Gedichte des Eleaten περὶ φύσεως sind. Von einigen sagen es die anführenden Schriftsteller ausdrücklich. Von den übrigen ist es höchst wahrscheinlich, da die übrigen Gedichte des Xenophanes entweder in andern Versmaassen gearbeitet waren, oder von Gegenständen handelten, wozu diese Stellen nicht passen: da endlich auch der Inhalt derselben für diese Vermuthung spricht.

Uebrigens gilt auch von diesem Versuche dieselbe *Captatio benevolentiae*, womit ich die Sammlung der Parmenideischen Fragmente übergeben habe.

F.

I.

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς, ἀμφὶ Θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ᾽ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Das weiſs kein Sterblicher gewiſs, und keiner
Wirds je ergründen, was ich von den Göttern
Und von dem Ganzen ſage. Wer das Richtigſte
Darüber träfe, hätte doch für ſich
Noch immer nicht Gewiſsheit. Ueberall
Herrſcht nichts, als Meynung.

Dieſe Verſe führt *Sextus* an Adv. Math. VII. 49 und 110. VIII. 326. Den erſten Vers haben auch (mit der Variante γένετ᾽ für ἴδεν) *Plutarch.* de aud. poët. und *Diog. Laërt.* IX. 11. 8. Die letzte Hälfte des vierten kommt häufig vor, beym *Sextus* Pyrrh. II. 18. *Origen.* Philos 14. (wo ſtatt τύχοι im dritten Vers τύχῃ ſteht) und *Epiphanius* Expos. Fid. I. p. 1087. *Sextus* adv. Math. VII. 110 commentirt darüber folgendermaaſſen: Ξενοφάνης — φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν᾽ ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν

τε

τε καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν δὲ τὴν δοξαστήν. Τοῦτο γὰρ ἐμφαίνει τὸ δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον, τὸ δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. Hierher gehört auch ebendesselben Erläuterung aus VII. 49. Διὰ τούτων γὰρ σαφὲς μὲν ἔοικε λέγειν τἀληθὲς καὶ τὸ γνώριμον — ἄνδρα δὲ τὸν ἄνθρωπον — ἀμφὶ Θεῶν δὲ ὑποδειγματικῶς περί τινος τῶν ἀδήλων· δόκον δὲ τὴν δόκησιν καὶ τὴν δόξαν· ὥστε τοιοῦτον εἶναι κατὰ ἐξάπλωσιν τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον· τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς καὶ γνώριμον οὐδεὶς ἄνθρωπος οἶδε, τό γε ἐν τοῖς ἀδήλοις πράγμασι. Κἂν γὰρ ἐκ τύχης ἐπιβάλλῃ τούτῳ, ὅμως οὐκ οἶδεν, ὅτι ἐπιβέβληκεν αὐτῷ, ἀλλ' οἴεται καὶ δοκεῖ u. s. w. Sextus, oder diejenigen Commentatoren, auf die er sich beruft, haben, dünkt mich, den Sinn dieser Stelle richtig gefasst. Xenophanes behauptet nehmlich, dass dem Menschen von *übersinnlichen* Gegenständen (ἀδήλων) kein *Wissen* verliehen sey. Es könne seyn, sagt er, dass irgend ein Denker zufälligerweise die Wahrheit gefunden habe, aber woher könne er das wissen? woran die Wahrheit seiner Idee erkennen und prüfen? Vor menschlichen Augen bleibt mithin alles, was Menschen über die Probleme von Gott und der Welt lehren,

immer nur Meynung und Vermuthung. — Wie viel hätten wir an der Fortſetzung dieſer Stelle verlohren, wenn der Verfaſſer dieſe Behauptung mit Gründen aus der Natur des menſchlichen Erkenntniſsvermögens unterſtützt hat! Aber es ſcheint nicht, daſs er dieſes gethan hat: es iſt vielmehr wahrſcheinlich, daſs ſein Scepticismus auf den ganz allgemeinen und einfachen Bemerkungen über die Ungewiſsheit der menſchlichen Erkenntniſs beruhte, wie ſie die Anfänger im philoſophiſchen Denken täglich machen muſsten. — Xenophanes vermiſste alſo, wie Sextus (VII. 52.) ſehr richtig bemerkt, ein Kriterium der metaphyſiſchen Wahrheit.

II.

Ταῦτα δεδόξασθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

Dieſs gilt nur als Vermuthung und Wahrſcheinlichkeit.

Plutarch, der dieſen Vers anführt *Amator.* p. 746. B., bemerkt zugleich, Ammonius, eine Perſon des Dialogs, habe ihn ſprich-

wört-

wörtlich im Munde geführt: Τούτοις ἐπιφωνήσαντος τοῦ Ἀμμωνίου τὰ τοῦ Ξενοφάνους, ὥσπερ εἰώθει. Vielleicht machte ſie den Anfang, vielleicht den Schluſs der Abtheilung, in der Xenophanes ſeine metaphyſiſchen Ideen vortrug: wenigſtens widerſpricht ſie der vorigen Stelle nicht.

III.

Εἷς Θεὸς ἔν τε Θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος, οὐδὲ νόημα.

Es iſt Ein Gott, der gröſte aller Götter
und Menſchen: ähnlich weder an Geſtalt
noch an Verſtand den Sterblichen.

Clemens Strom. V. p. 601. und *Euſeb.* Praepar. XIII. 13. p. 678.

IV.

Οὖλος (γὰρ) ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Er ſieht und denkt und höret überall.

Daſs dieſer Vers, den *Sextus* adv. Math. IX. 144. ohne Namen anführt, dem Xeno-

 phanes

phanes zugehöre, hat *Fabricius* ang. O. aus *Diog. Laërt.* IX. 2. 3. sehr wahrscheinlich gemacht.

V.

'Αλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Durch Weisheit lenkt er Alles, ohne Mühe.

Simplicius hat diese Zeile aufbehalten Comment. in Phys. Aristot. f. 6.

Ob alle diese trefliche Aeuserungen über das höchste Wesen mit dem Pantheismus des Xenophanes sich vereinigen lassen, dürfte wohl kaum die Frage seyn. Das Eins und Alles des Xenophanes ist der Inbegriff aller Vollkommenheit: reinste, höchste Bewegung und Denkkraft, erhaben über Alles, was sterblich und unvollkommen heisst. Es hat nicht menschliche Gestalt, es ist nicht bloss Theilweise mit Gesicht, Gehör und Denkkraft versehen, es ist, was es ist, ganz und überall. In dieser Rücksicht nahm der Eleate, wie wir aus andern Nachrichten wissen, eben so, wie sein Nachfolger Parmenides, das sinn-

ſinnliche Bild einer runden Kugel zu Hülfe, um die Allheit und Vollendung des Univerſums zu bezeichnen. Und welche Idee kann reiner und erhabner ſeyn, als die, daſs das All oder die Gottheit durch ihre einwohnende Denkkraft ohne alle Mühe und Anſtrengung Alles regiert und erhält, alſo allgenugſam und ſeelig iſt!

VI.

— — ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι Θεοὺς γεννᾶσθαι
Τὴν σφετέρην δ᾽ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Die Menſchen wähnen, daſs die Götter, ſo wie ſie, gebohren werden, und, wie ſie, Gewand und Form und Stimmen haben.

Erhalten beym *Clemens* Strom. V. p. 601. und *Euseb.* Praepar. XIII. 13. p. 678. Noch gehört hierher folgende Stelle aus *Ariſtot.* Rhet. II. 23. Ξενοφάνης ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς Θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει, μὴ εἶναί ποτε τοὺς Θεοὺς u. ſ. w.

VII.

VII.

'Αλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖοι,
Καί κε Θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

Ja wären Löw und Stier mit Händen nur versehen, um zu mahlen und zu thun, was Menschen können: sicher würden sie die Götter mahlen, wie sie selber sind, und ihnen Körper geben, die den ihren vollkommen glichen.

Erhalten ebend. bey *Clem.* und *Euseb.* So wie die vorigen Fragmente III — V. reine würdige Vorstellungen von der metaphysischen Gottheit enthalten: so widerlegt Xenophanes in diesen beyden den groben Anthropomorphismus, unter welchem die Menschen sich ihre Götter denken. *) Sind diese Stellen

*) Xenophanes hatte in besondern Gedichten die unwürdigen Vorstellungen von den Göttern beym Homer und Hesiod durchgenommen. Bruchstücke davon hat *Sextus*, eines adv. Math. IX. 193.
Πάντα Θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστὶ,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Das

len ächt: so darf man sich nur in jene Kindheit der Vernunft zurückversetzen, um die Kühnheit und Vernünftigkeit dieser Aeusserungen nach Gebühr zu bewundern. *)

VIII.

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

Aus Erd' ist Alles: Alles wird zu Erde.

Beym *Sextus* adv. Math. X. 313. *Stobaeus* I. p. 294. ed. *Heeren.* Ξενοφάνης ἀρχὴν τῶν πάντων εἶναι τὴν γῆν· Γράφει γὰρ ἐν τῷ περὶ φύσεως: S. die gelehrte Note des Herausg. Vergl. *Schol. Min.* ad Hom. Il. H. 99. und *Plutarch.* de Homero. (med.)

IX.

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

Wir alle sind aus Wasser und aus Erde.

Beym

Das andre adv. Gramm. 289. S. alle Werke, worinn von den Sillen der Griechen gehandelt wird.

*) Zur Erläuterung dient noch die Stelle beym *Cicero* de Nat. Deor. I. 27. besonders die Worte: Quid censes, si ratio esset in beluis? non suo quasque generi plurimum tributuras fuisse?

Beym *Sextus* adv. Math. IX. 361. X. 315. Beyde Verſe hält *Meiners* für unächt, (Hiſtor. doctr. de vero Deo p. 327) weil ſie mit dem Syſteme des Eleaten nicht ſtimmen, und weil keiner der älteſten Philoſophen die Erde als Princip angenommen habe. Das Erſtre kann indeſſen wohl ſchon darum nicht entſcheiden, weil die Zeilen auſer allem Zuſammenhage da ſtehen; und wenn gleich Xenophanes das All, als *Noumenon*, für unvergänglich hielt, ſo konnte er doch das Vergehen in der *Erſcheinung*, die Verweſung und Auflöſung der Körper, nicht leugnen. Die zweyte Einwendung, welche ſich auf eine Stelle in Ariſtoteles Metaph. I. 7. gründet, iſt nicht ganz richtig. Sprach doch ſelbſt Parmenides von zwey einander entgegengeſetzten ſinnlichen Principien, dem Feuer und der Erde, (Simpl. in Phys. f. 60 b.) aber freylich in einem andern Sinne, als dort Ariſtoteles. Es iſt, dünkt mich, ein Unterſchied zu machen zwiſchen den Beſtandtheilen der Körper, als Erſcheinungen, (und davon ſcheint Xenophanes an dieſer Stelle zu ſprechen) und zwiſchen dem Urſtoffe und Princip des Univerſums.

X.

X.

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα Θεοὶ θνητοῖς παρέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Die Götter haben nicht von Anfang Alles dem Sterblichen verliehn: allmählig findet er durch langes Forſchen erſt das Beſſere.

Beym *Stobaeus* I. p. 224 ed. Heeren. Der gelehrte Herausgeber vermuthet, daſs dieſe Zeilen aus Xenophanes Gedichten περὶ φύσεως genommen ſeyn. Der Eleate ſtreitet gegen die gemeine Lehre, daſs alle Künſte und Erfindungen urſprünglich von den Göttern ſelbſt dem menſchlichen Geſchlechte mitgetheilt wären. Nach ſeiner Meynung ſind alle dieſe Erfindungen Pruducte der Menſchen ſelbſt, je nachdem ſie zu immer gröſsrer Kultur fortſchritten. Eben dieſen Gegenſtand behandeln *Plato* de Legg. III. *Aeſchyl.* in Prometh. vincto, *Moſchion* apud *Stob.* I. p. 240. *Diod. Sic.* I. *Virgil.* Georg. I. 122 ſq.

EINI-

EINIGE ANMERKUNGEN

ZU DER

SAMMLUNG DER PARMENIDEISCHEN FRAGMENTE IM VI. STÜCKE DER BEYTR. *)

Zu S. 21.

Ich verſuche dort wahrſcheinlich zu machen, daſs Parmenides nur Ein Gedicht, metaphyſiſchen Inhalts, verfertigt habe. Dieſe Wahrſcheinlichkeit wird zur Gewiſsheit, wenn wir dem *Diogenes Laërt.* glauben, der in einer, damahls von mir überſehenen, Stelle Prooem. XI. (ed. Longol.) den Parmenides ausdrück-lich

*) Für die belehrenden Beurtheilungen in der *Götting.* und *Allgem, Liter. Zeit.* bin ich ihren Verfaſſern den gröſten Dank ſchuldig. Ich werde ſie, wo es die Umſtände fordern, gewiſſenhaft benutzen.

lich unter denen anführt, die nur Ein Werk verfaſst haben: οἱ δὲ ἀνὰ ἓν συγγράψαντες, Μέλισσος, Παρμενίδης, Ἀναξαγόρας.

Zu S. 29. die Note.

Der Irrthum, welchen der Achtungswerthe und humane Recenſent in der Gött. Zeitung anmerkt, iſt ſchon damahls mit unter den Druckfehlern berichtigt. Es muſs ſtatt περὶ φύσεως heiſſen: Σφαῖρα.

Zu S. 90.

Den 135 Vers legt *Antonin.* τὰ εἰς ἑ. XII. 3. dem *Empedocles* bey. Empedocles kann ihn vielleicht aus dem Parmenides entlehnt haben: oder *Stobaeus* hat nicht den rechten Namen. Auch der gelehrte Herausgeber des *Stobaeus* hat die Stelle beym Antonin überſehen. Er lautet daſelbſt:

Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονῇ περιηγέϊ γαίων.

Zu S. 92.

Die vier Verſe 142 — 145 ſtehn auch beym *Ariſtoteles.* Metaph. 3. 5., wo ſtatt πολυπλάγκτων im 142. geleſen wird πολυκάμπτων.

Die Stelle aus *Simpl.* Comm. in Arist. de Coelo, welche der gelehrte Recensent in der Allg. Lit. Zeit. beybringt, scheint mir dieselbe zu seyn, (so viel ich ohne Zuziehung des gedachten Buchs urtheilen kann), welche ich in den Fragmenten V. 92 f. aufgenommen habe.

ZUR

ZUR
GESCHICHTE DER TELEOLOGIE.

Die Philofophie der Alten ift nicht ganz leer an Ideen zu einer teleologifchen Weltbetrachtung. Schon *Socrates* fand in der zweckmäffigen Einrichtung des menfchlichen Körpers einen Beweifsgrund für das Dafeyn eines höchften Wefens, und er würde gewifs diefe Idee weiter ausgeführt haben, wenn damahls Naturgefchichte und Phyfik das gewefen wären, was fie heute find. (Xenoph. Mem. I. 4. IV. 3.) *)

Ariftoteles gieng um vieles beftimmter und fichrer zu Werke. Er fand auf dem Wege feiner Naturbetrachtung den Grundfatz: dafs die

*) Ueber den noch frühern *Anaxagoras* f. Plato Phaed. p. 223. 224.

die Natur nichts vergebens, d. h. ohne Zweck, thue, *) und erhob alfo die Idee des Zwecks (τὸ οὗ ἕνεκα) zur vierten Klaffe der Principien (ἀρχῶν) **). Alles was in der Natur gefchieht, geht entweder immer oder meiftentheils auf diefe Weife vor fich: welches bey den Wirkungen des Zufalls und Ohngefährs nicht ift. Alle Begebenheiten in der Natur ftehen unter fich in genauer Verbindung, das Gegenwärtige hängt mit dem Vorigen und Nachfolgenden genau zufammen. Hierzu kommt noch die groffe Analogie zwifchen Natur und Kunft. Die Kunft mag entweder etwas hervorbringen, was die Natur nicht vermag, oder fie mag die Natur blofs nachahmen: immer arbeitet fie nach Zwecken. Hieraus folgt, dafs bey der Natur diefelbe Verfahrungsart Statt finde. Endlich zeigt felbft die Beobachtung der Thier- und Pflanzenwelt überall Zweckmäffigkeit. Die Schwalbe baut ein Neft, die Spinne ein Gewebe *um* eines Zwecks willen, gleichviel, ob fie

*) De anima 3. 9. De rep. 1. 2. De coelo 1. 4. extr. De Part. Animal. 1. 1. med.

**) Phys. II. 2 und folg. Kapp.

sie sich dessen bewusst ist, oder nicht: die Blätter wachsen, *um* die Früchte zu bedecken, die Wurzeln gehn nicht aufwärts, sondern abwärts, *um* Nahrung einzusaugen. Aber so wie auch in Werken der Kunst bisweilen die Absicht verfehlt wird: so ist es ebenfalls bey Werken der Natur. *)

Wenn nun gleich Aristoteles bey dieser Darstellung manche Frage unbeantwortet läſst, und besonders darum sehr undeutlich wird, weil er ausdrücklich behauptet, man dürfe deswegen, weil die Natur nach Zwecken verfährt, nicht eben Nachdenken voraussetzen: so hat er doch die Lehre von Zweck und Zufall vorzüglich in Anregung gebracht und zuerst mit besondrer Genauigkeit untersucht. **) Was sein Nachfolger *Theophrast* in einem seiner Fragmente über die Zwecklosigkeit mancher Naturerscheinungen erinnert,

 sind

*) Vergl. den weitläuftigen, aber zum Theil auch etwas leeren Commentar des *Simplicius* in Phys. 83. b. f.

**) Ueber Plato's und der Stoiker Ideen verweise ich auf *Tiedemanns* Geist der sp. Ph. 2 B. Von den letztern S. 546 f.

find Bedenken, die er vielleicht in der Fortsetzung des Werks selbst gehoben hat. (Siehe Anmerk. A.)

*) Aber wir wollen einen Schritt weiter gehen. Was haben die alten Philosophen über den Endzweck des Ganzen gedacht?

Plato betrachtet das Ganze aus dem erhabensten Gesichtspuncte, als Selbstzweck. Die Gottheit, sagt er, hat immer das Ganze und dessen Vollkommenheit zum Augenmerk. Wir Einzelne sind um des Ganzen willen, das Ganze ist nicht um unsertwillen. **) Freylich ist bey diesem Ausspruche das sichtbare Ganze von dem moralischen, oder besser von dem Ganzen überhaupt, nicht besonders unterschieden, und der Ausdruck: Wir Einzelne,

*) Die Teleologie ist von jeher zu zweyerley Absichten gebraucht worden, entweder zum Beweise des Daseyns Gottes, wie beym *Xenophon* l. c., beym *Cicero* de Nat. D. II. vergl. Sextus adv. Phys. I. 2, oder zur Erklärung der Ursachen des Uebels. Man findet daher bey den spätern Philosophen, z. B *Plotinus*, welche den letztern Punct mit besonderm Fleisse untersuchten, sehr viele trefliche Ideen über die Zwecke der Dinge.

**) De Legg. X. p. 97.

zelne, muſs nicht nothwendig das ganze Menſchengeſchlecht umfaſſen. Unterdeſſen läſst ſich aus dem Geiſte der geſammten Platoniſchen Philoſophie ſo viel mit einiger Gewiſsheit ableiten, daſs Plato ſich einen beſondern Zweck des Ganzen nicht gedacht habe. Da wo er z. B. von den Abſichten redet, *) welche die Gottheit bey Hervorbringung des Univerſums gehabt haben müſſe, ſpricht er ganz beſtimmt, von der Vollkommenheit des höchſten Weſens, und dem zu dieſem Begriffe gehörenden Streben, auſer ſich zu wirken, und Alles zur Aehnlichkeit mit ſich ſelbſt zu erheben: ganz dem gemeinen Volksglauben entgegen, welcher ſich die Gottheit als neidiſch und auf ihre Vorzüge eiferſüchtig dachte. Man müſte alſo mit Plato den Endzweck der Welt in der Darſtellung der Gottheit auſer ſich ſuchen, eine Idee, die mit Plato's Moral vortreflich zuſammenſtimmt.

Im *Ariſtoteles* findet ſich, ſo viel ich ihn durchgegangen bin, über dieſen Gegenſtand keine beſtimmte Erklärung. Wir bedienen

 uns

*) Tim. 14. p. 237. ed. Fabr.

uns, sagt er an einer Stelle, *) alles dessen, was ist, so, als wäre es für uns: denn auch wir sind in gewisser Rücksicht Endzweck. Was er aber in mehrern Stellen über die höchste Vollkommenheit Gottes, als Zweck aller Dinge, äusert, wage ich so wenig hierher zu ziehen, als ich die Stelle: Ἡ φύσις ἐστὶ τὸ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα, **) deutlich zu erklären weiss.

Weit bestimmter sind die Lehrsätze der *Stoiker.* ***) Alles, sagen sie, ist um der Götter und Menschen willen vorhanden: denn die Welt ist gleichsam eine gemeinschaftliche Behausung für die Götter und Menschen. Die Epikuräer haben sie wegen dieser Behauptung hart angegriffen: aber mehrere Kirchenväter stimmen ihnen mit vollem Munde bey. †) Es giebt sogar einige, die den Begriff Menschen

*) Χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων· ἐσμὲν γάρ πως ἡμεῖς τέλος. Phys. II. 2. 24.

**) Ebend. am Schluss.

***) S. die Stellen, welche *Tiedemann* Geist d. sp. Ph. S. 552. und *Lipsius* Manud. in Physiol. Stoic. II. c. 8. anführen.

†) Z. B. *Lactant.* de Ira Dei. 13.

schen noch enger einschränken, und bloss die Gläubigen, als den letzten Endzweck der Welt, ansehen. *)

Die *Epikurische* Philosophie findet den Menschen bey weitem nicht so begünstigt, dass sie mit der Stoa einstimmen könnte: und sie giebt daher alle Versuche, sich einen Endzweck des Ganzen zu bilden, völlig auf. Der Zufall, der im All herrscht, erlaubt keinen Zweck. **)

A.

Theophrast in der *Metaphysick* S. 260 Sylb. — Die Stelle lautet so: Die Untersuchung: ob alles einen Endzweck habe und nichts vergeblich sey, ist nicht leicht. Denn wo soll man ausgehen, worauf zurück kommen? Auch giebt es der Dinge mehrere, bey denen sich kein Endzweck zeigt, sondern Zufälligkeit oder Nothwendigkeit. Welchen Zweck hat z. B. Ebbe und Fluth des Meeres?

 wel-

*) *Hermas*, *Augustin*. Auch *Malebranche* stimmt dem bey.

**) *Lukrez*. Vergl. *Plinius* N. G. VII Prooem. Dagegen *Seneca* de benef. II. 29. Siehe Anm. B.

welchen die Austretung, die Vertrocknung, mit Einem Worte, alle Verwandlung, Veränderung, Entstehung? Auch an den Thieren findet sich Manches, was zwecklofs aussieht, z. B. die Brüste der männlichen, der Ausflufs der weiblichen, die Bärte bey einigen, die Haare an verschiedenen Stellen, die Gröfse der Hörner, wie bey den Hirschen. Einige sind durch die Beweglichkeit, die Niedersenkung, die vordre Stellung der Augen gefährdet. u. s. w. Am auffallendsten zeigt sich diefs bey der Erzeugung und Nahrung der Thiere: hier ist nirgends Zweck, sondern überall Zufall oder Nothwendigkeit. Wäre ein Zweck vorhanden, so müste alles zu jeder Zeit auf dieselbe Weise vor sich gehen. Eben das ist der Fall bey den Pflanzen und leblosen Dingen, die alle eine nothwendig bestimmte Natur haben, an Figur, äufsern Verhältnissen und Vermögen. u. s. w.

Das ganze Stück, welches unter dem Namen der *Metaphysick des Theophrasts* bekannt ist, hat, so viel ich weifs, noch keine kritische Hand erfahren. Man findet es in mehrern Ausgaben des Aristoteles, z. B. der

von

von *Sylburg. Frankf.* 1585. 4. S. 252 f. Sylburg hat dazu einige Varianten gesammelt, neue Abtheilungen gemacht, und den Inhalt dieser Kapitel nach den Anmerkungen angehängt. Ein altes Scholion sagt folgendes: „Dieses Buch „kennen *Andronikus (Rhodius)* und *Hermippus* „(wahrscheinlich in seinem Werke περὶ Θεο„φράστου) nicht: und haben dessen in ihren „Aufzählungen der Werke des Theophrast „keine Erwähnung gethan. Aber *Nikolaus* „(*Damascenus* S. Athen. IV. 14. VI. 12. Plut. „Symp. VIII. 4. Suidas u. a.) erwähnt es in „seiner Untersuchung über die Metaphysick „des Aristoteles, und schreibt es dem Theo„phrast zu. Das Buch selbst enthält einige „vorläufige Probleme (προδιαπορήσεις τῆς ὅλης „πραγματείας.)" *)

Es ist schwer, die Autoritäten eines *Andronikus*, *Hermippus* und *Nikolaus* gegen einander abzuwägen, wenn man ihre Schriften nicht selbst vergleichen kann. Auch weiss ich nicht, ob das Ansehen der Erstern durch das Stillschweigen des *Diogenes Laërtius*, welcher diese

*) S. über Handschriften und Ausgaben dieses Fragments *Fabricius* Gr. Bibl. nach *Harles* Ausg.

diese Fragmente ebenfalls nicht anführt, und durchaus keines Theophrastischen Buchs unter dem Titel einer Metaphysick gedenkt, einen grossen Ausschlag bekommen würde. Aus dem Styl läſst sich eben so wenig etwas mit Sicherheit schliessen, da das Ganze meist aus kurzen Sätzen besteht, und wir zu wenig dieser Art von Theophrast übrig haben. Man müste die Aristotelischen Commentatoren durchsuchen, die Fragmente aufs sorgfältigste mit Aristotelischen Schriften vergleichen, um zu sehen, ob die erstern Nachricht davon geben und Stellen daraus anführen, oder ob vielleicht das Ganze eine Sammlung von Anmerkungen zum Aristoteles enthält, wie mir es manchmahl vorgekommen ist, wenn ich auf die vielen Pro und Contra stieſs. Schwer ist das Buch in jedem Betracht, wie man sich allenfalls aus *Bessarions* lateinischer Uebersetzung belehren kann, die in den meisten Stellen ganz und gar keinen Sinn giebt.

Daſs es indessen einer genauern kritischen Behandlung nicht ganz unwerth seyn würde, kann folgende kurze Darstellung des Inhalts der erstern Kapitel zeigen. Man wird sogleich

gleich darinn erkennen, daſs der Verfaſſer nicht aus freyer Hand philoſophirt, ſondern ſich auf irgend ein vorgängiges Syſtem bezieht: daſs ihm mehrere ſehr wichtige Bedenken aufſtieſſen, an die Ariſtoteles nicht gedacht hat, und doch hätte denken ſollen, und daſs wir ſehr viel verlohren hätten, wenn Theophraſt mit ſeinem bekannten Scharfſinn in einer Fortſetzung dieſes Fragments ſich tiefer in die Unterſuchung der hier aufgeworfnen Probleme eingelaſſen hat. Der Anfang des folgenden Auszugs iſt wörtliche Ueberſetzung.

Was iſt und worinn beſteht die *Philoſophie des Erſten?* Wenn die Phyſick, die es mit mannigfaltigen Veränderungen zu thun hat, vielſeitig und, nach Einiger Meynung, unbeſtimmt iſt: ſo iſt dagegen die *Wiſſenſchaft des Erſten* beſtimmt, und auf einerley Gegenſtände eingeſchränkt. Man erklärt ſie daher als *Wiſſenſchaft des Nichtſinnlichen*, *des Intellectuellen*, *alſo des Unbeweglichen und Unverän-*

der-

derlichen: und hält sie im Allgemeinen für edler und vorzüglicher, als die Physik.

Wir fragen zuvörderst: giebt es einen Zusammenhang zwischen dem Intellectuellen und Physischen? worinn besteht er? oder ist beydes getrennt? wirkt beydes, für sich, zum Ganzen mit? Vernunftgemässer ist es, anzunehmen, dass zwischen beyden eine Verbindung Statt finde, und das Ganze also nicht aus fremdartigen Theilen bestehe: dass mithin das Eine früher, das Andre später, das Eine Ursache, das Andre Wirkung in eben dem Verhältnisse sey, in welchem das Ewige zum Vergänglichen steht.

Nehmen wir dieses an: was ist nun und worinn besteht das Intellectuelle? Ist es, wie Einige wollen, bloss im Gebiethe der Mathematick zu suchen: so sehe ich nicht, wie man einen Zusammenhang mit dem Sinnlichen herausbringen will, oder wie man Alles, z. B. die Mechanick, hier anpassen will. Die Mathematick liefert Figuren, Formen, Verhältnisse: aber alle diese Dinge erhalten ihr Wesen nicht durch das Intellectuelle. Und wenn diess nicht ist, so steht das Intellectu-

elle

elle mit dem Phyſiſchen in keinem ſolchen Zuſammenhange, daſs es demſelben gleichſam Leben und Bewegung mittheilen könnte. Daſſelbe gilt von der Zahl, welche von Einigen als das Erſte und Vornehmſte angenommen wird.

Es giebt alſo ein andres Weſen, welches als das Erſte und Beſte anzuſehen iſt. Nur fragt es ſich: ob dieſes der Zahl, der Art, oder der Gattung nach Eins iſt? Ich finde es Vernunftgemäſſer, anzunehmen, daſs dasjenige, was als Princip gedacht wird, in wenigen und vorzüglichen Dingen, alſo in den erſten oder vielmehr im Allererſten zu ſuchen ſey.

Vielleicht, fährt der Verfaſſer fort, müſſen wir uns dieſes Weſen mit einer alles übertreffenden Macht, wie eine Gottheit, denken. Dieſes gradehin anzunehmen, iſt leicht, aber es deutlich und überzeugend zu erweiſen, dürfte ſchwerer ſeyn.

Soll das Princip mit den ſinnlichen Dingen verwandt ſeyn: ſo muſs es Urſache der Bewegung ſeyn, da die Natur in Bewegung beſteht. Da das Princip aber an ſich unbeweg-

weg-

weglich ist: so kann es offenbar nicht Ursache der Bewegung seyn, sondern diess bleibt einer grössern und frühern Kraft vorbehalten. Eine solche ist die Natur des Bestrebens, von welcher die Zirkelförmige, continuirliche und dauernde Bewegung herstammt. Hiernach gäbe es denn also kein Princip der Bewegung, oder man müsste sagen, dass das Bewegte bewege.

Nachdem der Verfasser noch die Meynung derer als die vernünftigste gepriesen hat, welche Ein Princip des Ganzen annehmen, handelt er von der Natur der Bestrebung, und der daraus entspringenden verschiednen Bewegungen. Er wirft allerley Zweifel auf, die gegen Aristotelische Lehrsätze gerichtet zu seyn scheinen. Wenn die Zirkelförmige Bewegung, sagt er, die vollkommenste wäre: so müssten alle Dinge derselben theilhaftig geworden seyn, Alles müsste einerley Bewegung haben. Hierzu kommt noch, dass jede Bestrebung Seele voraussetzt, die Bewegung der Seele und namentlich die des Gedankens die vorzüglichere ist, und folglich die Zirkelförmige nicht die vollkommenste seyn kann.

Wer

Wer alſo behaupten wollte, das Primum beſtehe in der Natur der Kreiſsbewegung, der würde dieſes Primum ſehr unvollkommen und ohnmächtig machen. Eine andre Schwierigkeit macht die Bewegung der Himmelskörper: gehört ſie zu dem Weſen derſelben? würden ſie durch Aufhebung derſelben ebenfalls vernichtet? Der Verfaſſer verweiſt dieſe Fragen in eine andre Unterſuchung.

Jetzt erſt tritt die Frage ein: ob bey Principien ein Rückgang ins Unendliche, oder ein Stillſtand vorzüglicher und vernünftiger ſey. Sie wird nur hiſtoriſch berührt. Vom *Eurytus* bringt er eine bekannte Verſinnlichung bey *), erwähnt der Pythagoräer, des *Speuſipp*, *Xenocrates*, *Heſtiäus*, und *Plato*. **)

Sind

*) Eben das, was *Ariſtoteles* Metaph. XIV. c. 5. von dem Pythagoräer *Eurytus* (S. von ihm Diog. Laërt. III. n. 8. und öftrer. Iambl. Vita Pyth, I. 23.) anführt, daſs er nehmlich die Zahlen der Dinge mit einzelnen Rechnungszahlen verglichen, und mithin für jedes Individuum eine ihm ähnliche beſondre Zahl angenommen habe, ſo daſs alſo die Principien der Dinge (die Zahlen) nicht ein für allemahl beſtimmt und gleichſam geſchloſſen ſeyen.

**) Von dieſen Allen ſagt er indeſſen nichts, was nicht ſchon ſonſt bekannt wäre. Man kann daher auch

Sind die Principien ungeformt zu denken (wie Feuer, Erde) oder ſchon geformt und beſtimmt? (wie Plato im Timäus annimmt.) Der Verfaſſer ſcheint für das Letztre zu ſtimmen, weil Ordnung und Beſtimmtheit zur Vollkommenheit gehören.

Ueber formelle und materielle Principien, und die verſchiedenen Meynungen der Philoſophen darüber.

Soll man die Ruhe unter die Principien nehmen? Wenn man darunter Trägheit, Mangel an Bewegung, verſteht: ſo gehört ſie nicht dazu. Nur als Wirkſamkeit betrachtet, darf ſie dazu gerechnet werden.

Wie iſt die Theilung der Dinge in Materie und Form denkbar? Iſt das Eine Realität, das Andre nicht?

Beſteht das Weſen der Dinge in entgegengeſetzten Beſchaffenheiten? warum iſt das Böſe dem Guten ähnlich, warum zahlreicher, als dieſes? u. ſ. w.

Im

auch aus dieſen Citaten auf das Alter des Verfaſſers keinen Schluſs machen. Ein anderes wäre es, wenn er Notizen beybrächte, die man nirgends ſonſt fände.

Im Verfolg verweilt er noch bey den verſchiedenen Arten und Gegenſtänden des Wiſſens, wendet dieſs auf die Unterſuchung der Principien an, bleibt noch eine Zeitlang bey den ἄνω und κάτω ſtehen, und ſchlieſst mit Aufzählung der Lehrſätze älterer Philoſophen, doch ſo, daſs er ſich noch Vieles zu ſagen vorbehält, ἀλλὰ δὴ τούτων μὲν πέρι, σκεπτέον.

B.

Die Einwendung der Epikuräer und Akademiker gegen die Stoa widerlegt, dünkt mich, *Lactantius* (de Ira Dei. 13.) nicht übel. Wenn man, ſagt er, die Behauptung, alles ſey um des Menſchen willen gemacht, damit zu entkräften glaubt, daſs man ſich auf das viele Uebel in der Welt beruft; ſo irrt man ſehr. Was die Stoiker darauf antworten, daſs es allerdings viele Dinge gäbe, deren Zweck und Nutzen noch verborgen ſey, daſs man aber dieſen vielleicht künftig noch entdecken werde, iſt eben ſo ſchwankend als in ſich widerſprechend. Man muſs ſo antworten: Auch das Uebel, das Böſe, das Unnütze hat ſeyn müſſen, wenn der Menſch

seine Bestimmung erreichen sollte. Denn Gott gab ihm Weisheit, Weisheit aber würde sich so wenig äusern können, als Tugend, wenn alles gleich gut wäre, wenn es nicht Dinge gäbe, vor denen der Mensch sich hüten, zwischen denen er wählen müste. Eben diese Weisheit giebt ungleich gröſsere Freuden, als die Leiden sind, welche das Uebel in der Welt bewirkt. Sollte also der Mensch werden können, wozu er bestimmt ist: so muſste nicht Alles gut und nützlich seyn: das Gute ist für seine Glückseeligkeit da, das Böse für seine Weisheit.

So viel auch schon über die Philosophia Patrum geschrieben ist: so wäre, dünkt mich, doch noch ein eignes Verdienst zu erwerben, wenn man die Schriften derselben, nicht in Beziehung auf Platonismus und Religion, auch nicht zum Behufe von Florilegiis und Sentenzensammlungen, sondern ganz eigentlich in Rücksicht auf philosophische Darstellung ausprеſste.

F.

UEBER

ÜBER
EINIGE SELTNE SCHRIFTEN
DES
IORDANO BRUNO.

Ohne dasjenige zu wiederholen, was *Bayle*, *Heumann* *), *Brucker* **), *Heydenreich* ***) und Andre über die Lebensumstände und Philosophie des *Jordano Bruno* gesagt haben, gehe ich sogleich zu meinem Vorhaben, über einige seltne Schriften dieses merkwürdigen Mannes eine umständlichere Nachricht, und einen kurzen Auszug aus denselben zu geben.

Zwey

*) Acta Philos. 9. St. S. 381 f. und in andern Theilen dieses Werks, die in der Folge genannt werden.

**) Hist. crit. phil. T. V. p. 12 — 62. VI. p. 809 — 816.

***) Im Anhange zu *Agat. Cromaziano* Gesch. der Revolut. in der Philos. S. 257 f.

Zwey davon ſind in Einem Bande enthalten, und führen den Titel:

Iordani Bruni Nolani de Monade Numero et Figura, Liber conſequens Quinque (man ergänze libros) de Minimo Magno et Menſura. (von Pag. 1 bis 145.)

Item de Innumerabilibus Immenſo et Infigurabili; ſeu de Univerſo et Mundis libri octo. (von Pag. 147 bis 655.)

Ad Illuſtriſſimum et Reverendiſſ. Principem Henricum Iulium Brunsvicenſium et Luneburgenſium ducem, Halberſtadienſium Epiſcopum etc. Francof. apud Ioan. Wechelum et Petrum Fiſcherum conſortes 1591. 8. (Mit vielen Holzſchnitten.)

In der Vorrede ſtellt Bruno ſelbſt eine Vergleichung dieſer Schriften und des Buchs de Minimo an. Ich bediene mich ſeiner Worte:

Adſunt primo de Minimo, Magno et Menſura libri, in quibus doctrina eruditio et diſciplina videt primorum principiorum intellectum. Secundo de Monade Numero et Figura liber, in quo revelatio fides et divinatio

ima-

imaginationum opinionum et experimentorum fundamenta quaedam agnoſcit vel veſtigia. Tertio de Immenſo Innumerabilibus et infigurabili Univerſo libri, in quibus evidentes, certiores et fortiſſimae ſunt demonſtrationes, qualiter mundorum respublicae disponantur, unum ſine fine regnum infinito gubernatori ſubſit et naturae comprehenſibiliter et incomprehenſibiliter ordo manifeſtetur. In primo volumine ſtudioſe *cupimus*, in ſecundo incerti *quaerimus*, in tertio clariſſime *invenimus*. In primo plus valet *ſenſus*, in ſecundo *verba*, in tertio *res*. Primum eſt circa nobis *innata*, ſecundum circa *audita*, tertium circa *inventa*. Primum in methodo certe *Mathematica*, ſecundum, (ut licet) *divina*, tertium vere *naturali*. Primum habet obiecta *ſimplicia*, ſecundum *abſtracta*, tertium *compoſita*. In primo ſapientia habet *corpus*, in ſecundo *umbram*, in tertio *animam*. In *primo* Elementa ſunt Terminus, Minimum, Magnitudo: Subiecta ſunt Linea, Angulus et Triangulus: Doctores Templum Apollinis, Minervae et Veneris, quae conſtructa ſunt circulis Attingentibus, Penetrantibus, Continentibus: in quibus figurae, numeri et menſurae omnes

ſunt implicitae, quaeſitae, explicitae, in virtute definitionum, axiomatum, theorematum. In *ſecundo* Monas eſt Subſtantia rei, Numerus eſt Qualitas interna ſeu differentia ſpecifica, Figura eſt Accidens exterius et ſignum. Monadem contemplamur in circulo, Numerum in triplici archetyporum reliquorum triade, Figuram elementaliter quidem in ſingulis, effective autem in omnibus. Per Monadem omnia concordant, per Numerum praecipue differunt, per Figuram maxime contrariantur. Monas eſt enim individua rei ſubſtantia, Numerus eſt ſubſtantiae quaedam explicatio, Figura vero ab explicatorum principiorum ſitu et ordine dimanatio. Monade eſt quodque abſolute Verum: Numero eſt propria in ſpecie Bonum; Figura eſt certa relatione Pulchrum. Nam Veritas aliter eſt alibi: Bonitas eſt alia aliis et alibi, Pulchrum aliter eſt aliis alibi et aliquando. Monas bene habenti docet ſervare, male vero habenti variare locum: Numerus nomen: Figura habitum. In *tertio* a tenebris per colores ad lucem datur ingreſſus. Diſtinctio colligitur inter Finem, Finitum et Infinitum: rurſum inter Efficientem, Elementum et

Effe-

Effectum: denuo inter Motum, Quietem et Immobilitatem. Monſtratur ut in univerſo praecipua elementa ſint aqua lux et aër: praecipua ſubſiſtentia (ſub uno exiſtente omnium principe et ab omni ordine abſoluto) Solem, tellurem et coelum: utque impedimentum ſcientiae naturalis et praecipuum ignorantiae fundamentum ſit, non videre in rebus conformitatem Subſtantiarum, Motuum et Virtutum. Infertur perfectio univerſi ex Unitate, Veritate et Bonitate, in efficacia potentiae activae, in diſpoſitione potentiae paſſivae, et in dignitate effectuum. Quae perfectio vera eſſe non poteſt, niſi in Innumerabili Multitudine, in Immenſa Magnitudine, et in perſpecto coordinationis Ornamento.

Sic omnia Encyclopaedia quadam eruuntur, diriguntur, applicantur: triplici etiam ordine in unius ſcalae ſerie diſtinguuntur, ut cum brevitate ſit facilitas, cum facilitate veritas, cum veritate certitudo: nec non in re conſiderata dignitas, in propoſitorum diverſitate ordo, in mediorum paucitate ſufficientia, qua Natura ſignificat, Ratio contemplatur, Deus omnia in omnibus operatur.

Mit dieſer Einleitung will ich zugleich das Gedicht herſetzen, womit Bruno dem ganzen Werke präludirt.

Daedalias vacuis plumas nectere humeris
Concupiant alii, aut vi ſuspendi nubium,
Alis ventorumve appetant remigium
Aut orbitae flammantis raptari alveo
Bellerophontisve alitem:

At Pindum ſubdere Olympo atque Oſſae ſtudeant,
Vel (melius) peregrino advectos ſpiritu
Fieri irriſoris inſtrumentum Daemonis,
Ut perdito de corpore mirabilis
Dent ſpecimen ſuppoſiti.

Nos vero illo donati ſumus Genio, —
Ut fatum intrepidi obiectasque umbras cernimus —
Nec caeci ad lumen Solis, ad perſpicuas
Naturae voces surdi, ad Divum munera
Ingrato adſimus pectore.

Non curamus ſtultorum quid opinio
De nobis ferat, aut queis dignetur ſedibus:
Alis adſcendimus ſurſum melioribus:

Quid

Quid nubes ultra, ventorum ultra est semitas,
Vidimus, quantum satis est.

Illuc conscendent plurimi, nobis ducibus,
Per scalam proprio erectam et firmam in pectore,
Quam Deus et vegeti sors dabit ingenii,
Non Mens, Pluma, Ignis, Ventus, Nubes, Spiritus,
Divinantum phantasmata.

Non sensus vegetans, non me ratio arguet,
Non indoles exculti clara ingenii,
Sed perfidi sycophantae supercilium
Absque lance, statera, trutina, oculo
Miraclûm armati segete.

Versificantis Grammatistae encomium,
Buglossae Graecissantum et epistolia,
Lectorem libri salutantum a limine,
Latrantum adversus Zoïlos, Momos, Masti-ges.
Hinc absint testimonia.

Procedat nudus, quem non ornant nebulae,
Sol; non conveniunt quadrupedum phalerae
Huma-

Humano dorſo. Porro veri ſpecies
Quaeſita, inventa et patefacta me efferat,
Et ſi nullus intellegat.

Si cum natura ſapio et ſub numine,
Id vere plus quam ſatis eſt.

Es kann nicht leicht ein ſeltſameres Gemiſch von geſunder Vernunft, tiefem Scharfſinn, Geſchichtskenntniſs, kindiſchem Aberglauben, alberner Deutungsſucht, Schwärmerey, Stolz und Grobheit geben, als dieſe Schriften enthalten. Der Vortrag iſt Stückweiſe poëtiſch und proſaiſch: Fehler gegen das Metrum und die Grammatik nimmt ſich Bruno durchaus nicht übel: und an vielen Stellen ſcheint es wirklich, als wenn er ſich ſelbſt nicht verſtanden hätte.

Gröſstentheils ſind dieſe Schriften, beſonders die de Immenſo polemiſch. Als ein erklärter Feind des Ariſtoteles ſucht er deſſen Lehrſätze bey jeder Gelegenheit zu widerlegen oder wenigſtens lächerlich zu machen, und wenn er alles, was Sinnleer, abgeſchmackt und inkonſequent heiſst, mit Einem Namen nennen will, ſo nennt er es Peripatetiſch.

tetisch. *) Auser dieser Secte hat er es noch mit zwey neuern Personen zu thun, die ich noch nicht errathen habe. Den einen nennt er gewöhnlich Presbyter, oft mit dem Beysatze neotericus: **) den andern Grammaticus, wiewohl dieser nur gelegentlich gegriffen wird. ***) Unter den alten Philosophen, mit denen er eine ziemliche Bekanntschaft verräth, zieht er, wie natürlich, einen Xenophanes, Parmenides, Melissus und die Uebrigen ihres Systems vor. Für die philosophische Geschichte jener Zeit ist besonders das 6. bis 8. Kapitel des ersten Buchs wichtig. Er führt hier einige Hypothesen über den Ort des Universums (de locatione) an, von Gilbertus Porretanus, dem Spanier Avempace, Tho-

*) Bayle urtheilt: Brunus se figure ridiculement, que tout ce qu'il dit l'éloigne des Hypotheses des Peripateciens.

**) S. Pag. 266.

***) Aber man sehe, wie unverschämt und derb. S. 399. Quid Grammatico respondebimus, quod ille capere velit vel possit? Quid pecorum omnium insulsissimo faciemus? Quid de corio illius, qui ultra suam pulverulentiam stercoreamque crepidam tam temerarie audax adsurgit, faciendum existimabimus?

Thomas von Aquino u. a. Beyträge zur Literatur der Aſtronomie finden ſich mehrere, z. B. 412 f. 567. f. (Ueber ſeine Erfindungen von Tycho ſ. 166.)

Ein groſſer Theil der Beweiſe, womit er manche ſeiner Hypotheſen und Träumereyen unterſtützt, beruht auf mythologiſchen Spitzfindigkeiten, auch ſchon in dieſen beyden Schriften. Wo ſie nicht beweiſen ſollen, dienen ſie wenigſtens zur Ausſchmückung. Wenn es in der Odyſſee heiſst, die Götter ſpeiſen bey den Aethiopiern: ſo iſt es offenbar, daſs unter Aethiopiern die ſchattigen Planeten von Waſſergehalt, unter den Göttern die feurigen Geſtirne verſtanden werden, die von jenen ihre Nahrung erhalten. *) Ueberhaupt aber ſind ihm die Götter der Alten nichts als Sterne. **)

An Prahlereyen fehlt es in keinem Abſchnitte. Seine Anfangs- und Schluſsgedichte verrathen einen übertriebnen Selbſtdünkel: er allein hat das wahre Licht geſehen, alle übrige Denker ſind toll und blind.

Me

*) S. Pag. 160.
**) S. Pag. 364.

Me Deus altus
Vertentis ſecli melioris non mediocrem
Deſtinat, haud veluti media de plebe, mi-
niſtrum. *)

Die gewöhnlichen Mathematiker und Phy-ſiker ſind in ſeinen Augen nichts, oder nur ſehr wenig: ſeine Mathematik und Phyſik iſt höher, philoſophiſcher, iſt göttlich.

Ich bemerke noch, daſs er an einigen Stellen eines Buchs von ſich unter dem Titel Sigillum Sigillorum erwähnt (Pag. 32.) und eines noch nicht herausgegebenen: Liber triginta ſtatuarum (Pag. 128.)

*) S. Pag. 528.

I.

Das Buch

de Monade Numero et Figura, secretioris nempe Physicae, Mathematicae et Metaphysicae elementa.

Dieses Buch ist schwer, sagt Bruno hinter der Einleitung, die ein Lob seiner selbst und des Herzogs, dem es gewidmet ist, enthält: fateor immo, et ipsam scripturam nescientibus legere lectu quoque impossibilem esse cognoscimus. Homini indisciplinato et amplius grammatice sapienti nihil potest esse facile, nihil potest esse commendabile, nisi crepidam illam oleat ludiliterariam.

Das Ganze ist ein Cento von Pythagoreisch-Platonisch - Aegyptischen Träumereyen, Magie und Mythologie. Ich würde es in der Kürze einen Versuch nennen, die ganze Natur und ihre Kräfte und Wirkungen, die animalische, intellectuelle und moralische Welt

tabel-

tabellarisch in Zahlen und Figuren darzustellen: einen magisch-geometrischen Orbis pictus. Es kann Niemandem daran liegen, dieses Buch in einem vollständigen Auszuge kennen zu lernen. Eine Probe wird hinlänglich seyn, um das Ganze kennbar zu machen. Ich wähle dazu den einfachsten Abschnitt, das dritte Kapitel: *Von der Zweyheit.*

Diadis Figura Digonus.

So wie die Monas das *ganze* Wesen aller Dinge ist, aus der alle Zahlen und Verhältnisse entstehen: so macht die Dias eine Trennung in dem Wesen der Dinge. Sie ist also mehr materielles Princip. Eben darum hat Moses, voll tiefer Kenntniss der Babylonischen Weisheit bey dem *zweyten* Schöpfungstage kein Lob hinzugesetzt. Die Dias ist der Inbegriff des Entgegengesetzten.

Pythagorische Ordnung. Analogie des Digons zur Dias.

Auf der einen Seite Möglichkeit, auf der andern Wirklichkeit: hier Substanz, dort Accidens: Materie und Form: Dauer und Veränderung: Ruhe und Bewegung: Erzeu-

gung und Vernichtung: Einfach und Zusammengesetzt: Zwietracht und Eintracht: Vereinigung und Trennung: Ausfluss und Einfluss: Unendlich und Endlich: Vermehren und Vermindern: Viel und Wenig: Zahl und Monas: Gleich und ungleich: Mangel und Ueberfluss: Eingebohren und Fremd: Schwer und Leicht: Ewigkeit und Zeit: Gegenwart und Abwesenheit: Nah und Fern: Grade und Krumm: Vorsicht und Schicksal: Licht und Finsterniss: Wärme und Kälte: Mann und Weib: Sonne und Erde: Sinn und Verstand: Freude und Traurigkeit: Wahr und Falsch: Schön und Häslich: u. s. w.

*) Sic geminus primi est discriminis angulus index:
Quandoquidem genus omne duo in contraria prima
Scinditur et ramos binis dat sectio membris.
Fortasse ad numerum innumerum sub multiplicando
Privatum oppositum, *Contrastans* atque *Relatum*.

Stufen-

*) P. 28.

Stufenleiter der Dias. Erſte Reihe.

Die Dias flieſst aus der Monas, wie die Linie aus der Fortrückung des Punctes. Indem das Weſen (eſſentia) ausflieſst, macht es ein Seyn (eſſe.) Die Güte macht das Gute, die Wahrheit das Wahre. Daher iſt die erſte Zahl eine Zuſammenſetzung von Weſen und Seyn: daher findet ſich auch ein doppeltes Verhältniſs, hier der Form, dort der Materie: hier des Princips, dort des Principiati: hier des Vollendenden, dort des Vollendbaren: hier des Einen, dort des Andern.

Die erſte Eintheilung jeder Gattung iſt zweygliedrig: und jede Entgegenſetzung enthält zuerſt nur zwey Terminos.

Hiernach beſteht die Natur des Dinges, entweder abſolut oder reſpectiv
— abſolut — bedingt
— wirklich — möglich
— an ſich — durch ein andres
— einfach — zuſammengeſetzt u. ſ. w.
(Man kann ſich dieſe Tabelle ohne Mühe über etliche Bogen verlängern.)

Zweyte Reihe.

Jedes dieser Verhältnisse ist wieder doppelt: eine doppelte Potentia, die active und passive, ein doppelter Actus, der erste und zweyte, ein doppeltes Verhältniss, der Gleichheit und Ungleichheit u. s. w.

Dritte Reihe.

Daher sind in uns zwey Seelen, zwey Dämone, zwey Genii, zwey Gesetze, zwey widerstreitende Begierden, die sinnliche und vernünftige.

Zwey Veneres, die himmlische und gemeine: daher zwey Amores. Daher hat jedes Wesen zwey Genien u. s. w.

Wie mit dieser, so geht es bis zur Dekas fort: nur dass in der Folge die Symbole und Analogieen immer häufiger und zusammengesetzter werden. So findet sich bey der Trias ein Annulus Apollinis und eine Mensa Charitum, bey der Tetras ein Sigillum Oceani, Flumen Nereidum, Sigillum Iunonis und Urbs cabbalistica.

Im Folgenden fasst er das Hauptsächlichste kurz zusammen:

*) Prin-

*) Principium primum *Monas* et ſubſtantia
prima
Verum, omne, exiſtens, quo ſunt vera
omnia et unum.
Inde *Dias* rebus tribuens diſcrimina primum,
Per quam diverſa, et quae ſunt contraria
conſtant.
In *Triade* **) adverſa et contraria currere in
unum

*) Pag. 131.

**) Einzelne Beyſpiele. *Trias:* Poteſtas, Sapientia, Amor. Verum, Bonum, Pulchrum. *Tetras:* Quatuor plagae, elementa, animalium genera, nomen Dei quadriliterum. *Pentas:* digiti, in concurſu rerum adverſio inclinatio appulſus adhaeſio incorporatio. *Hexas:* ſex dierum creatio. Amor coitus ſeminatio conceptio formatio partus. Ignis aqua oleum ventus nubes lapis. *Heptas:* Sieben Monathe und Jahre als Epochen im menſchlichen Leben, ſieben Verſchiedenheiten der Dauer, aeternum, temporale, antiquum, recens, praeteritum, praeſens, futurum. *Octas:* Octo modi muſici. Locales differentiae octo: Intus extra ſupra infra ante retro dextrorſum ad laevam. *Enneas:* Novem gemmae, plantae, Muſae, cognoſcitivae potentiae (viſus, auditus, guſtus, tactus, olfactus, phantaſia, cogitatio, memoria, ratio.) *Decas:* Decem quaeſtiones: Utrum, Quid, Quantum, Quale, Quare, Quatenus, Quando, Ubi, Quomodo, Quo. Decem digiti, praecepta u. ſ. w.

Compoſitum poſſunt, per quam omnia foedera ſiunt.

Per *Tetradem* ſolida eſt data conſiſtentia agensque

Et patiens, locus et tempus bene diſtribuuntur.

Pentadis officio media, organa, ſenſus et artes

Pro modulo activum paſſivaque proxima nectunt.

Coniugium et rerum generatio ab *Hexade* perfit,

Ad finem properans praxis motusque ſub ipſa eſt.

Heptadis eſt requies, qua feriat omne laborans,

Et conſummatum ſemet reflectit in ipſum.

Iuſtitiae archetypus comprenditur *Octade*, qua res

Servantur, ſervant, tribuunt et grata rependunt.

Conſimile a ſimili *Enneadis* deducitur uſu,

Tartarea ut novies lympha interfuſa coërcet.

Simplicium numerum claudit *Decas* atque recludit.

Zum

Zum Schluſs giebt er noch die Zeichnung und Beſchreibung einer Univerſalfigur.

Ohne mein Erinnern ſieht man ſogleich, daſs dieſe ganze Idee im Grunde nichts, als eine Spielerey und leere Grille iſt. Es fehlt uns zu einer ſolchen geometriſchen Kategorientafel der Dinge an einem ſichern Princip, und das Meiſte iſt ganz willkührlich. Gleichwohl hat man nicht bloſs vor Bruno's Zeit, nicht bloſs eine Zeitlang nach ihm, ſondern ſogar heute noch dieſen cabbaliſtiſchen Einfällen Achtung und Fleiſs gewidmet. Wir haben nicht längſt erſt eine *Zahlenlehre der Natur* erhalten, die aus eben dieſem Tone ſpricht.

Indem ich dieſes Buch bey Seite lege, ſchlage ich den Auszug nach, welchen *Heumann* in ſeinen Actis Philoſophorum, 3. Stück S. 501 f. aus eben demſelben gegeben hat. Es wird für den Leſer nicht unintereſſant ſeyn, auch dieſen Heumannſchen Auszug zu vergleichen. Sein Urtheil über das Werk ſelbſt iſt nicht günſtiger, als das meinige, und der Leſer kommt nicht in den Fall, einer-

ley zweymahl lesen zu müssen, da Heumann bey dem Auszuge anders verfahren ist,

Ich erinnere hier zugleich an die Nachricht, welche Heumann von einigen andern Schriften des Bruno, Acta Philos. 15. St. S. 424 f. gegeben hat, unter welchen sich jedoch die folgende nicht befindet.

II.

Als ein passendes Gegenstück will ich hier sogleich das dritte Werk mitnehmen, welches den Titel führt:

Iordani Bruni Nolani de Imaginum, Signorum et Idearum compositione. Ad omnia Inventionum, Dispositionum et Memoriae genera. Libri tres. Ad Illustrem et Generosiss. Ioan. Hainricum Haincellium Elcoviae Dominum. Credite et intelligetis. Francof. apud Ioan. Vvechelum etc. 1591. 8. 210 S.

Auf den ersten Anblick kann man das Ganze wohl für nichts anders, als vanas species velut aegri somnia halten. Auch ein genaueres Studium dürfte schwerlich dem, der nicht *glaubt*, zum *Verstehen* helfen.

Die Natur, heiſst es in der Zueignung, macht Alles mit wenigen Stoffen: indem ſie nehmlich vier Stücke mannigfaltig ſtellt, ordnet, zuſammenſetzt, bewegt, und anfügt. Ihr kann der Menſch nachahmen, indem er zählt, indem er erkennt, daſs Eins Eins ſey, daſs Eins nicht zwey, daſs Eins und Zwey drey ſey. In dieſer einfachen Zählung liegt der Actus alles Erkennens und Denkens. Alles unſer Erkennen, d. h. alle Wirkungen unſers Verſtandes ſind entweder ganz oder zum Theil ſinnliche Vorſtellung (phantaſia); wir erkennen nicht, ohne ſinnliche Bilder (phantaſmata) anzuſchauen, d. h. ohne Zuſammenſetzung, Vergleichung, Mehrheit der Zeichen durch Ueberlegung zu faſſen. Bey allem Denken müſſen wir alſo auf gewiſſe Bilder zurückgehen. Dieſes Geſchäft ſoll durch gegenwärtiges Werk erleichtert werden. Das erſte Buch liefert nehmlich allgemeine Bemerkungen über die verſchiednen Gattungen von Bezeichnung, die mannigfaltigen Arten der Stellung und Darſtellung der Bilder, einen Aufriſs alles Denk- und Erkennbaren. Das zweyte enthält die Bilder der zwölf vornehmſten Urheber, Bezeichner und

Geber

Geber aller Dinge, mit ihren Attributen und Eigenschaften. Das dritte giebt die Bilder der dreyssig Siegel, die anderswo erklärt sind. Alles ohne synonymische Possen und andre Wortkünsteleyen: (quoniam in curia philosophiae non ulla possunt esse synonyma) alles aber fortasse intelliget nullus, nisi vel sic forsitan crediderit. Nullus tamen a lectione frustrabitur, nisi caecus.

Das Meiste in diesem Werke ist Prosa und künstliche Tabelle: die wenigen poetischen Stücke sind aus seinem templum Mnemosynes, von welchem ich jedoch sonst keine Nachricht gefunden habe, herübergenommen.

Alles, was nicht durch irgend eine Nothwendigkeit sondern absichtlich wirkt, muss sich vorher eine Vorstellung von dem zu wirkenden Gegenstande bilden. Diese Vorstellung heifst (ante naturalia) Idee: (in naturalibus) Form oder vestigium Idearum: (in post naturalibus) Plan (ratio) oder Absicht (intentio.) Die Ideen sind die Ursache der Dinge ante res: die Formen sind die Dinge selbst, seu quae in rebus: die Schatten der Ideen (was er sonst intentio secunda nennt) sind ab ipsis rebus seu post res. Die Dinge werden also

also eingetheilt in das, was ist, res, und in das, was jenem zukommt; signa, indicationes, (in der gewöhnlichen Sprache, Substanzen und Accidenzen.)

Die Zeichen sind entweder Zeichen der Dinge, oder der Wörter. Von beyden ist hier die Rede.

Unsre Seele ist, so wie die Seele des Weltalls, mit Licht, (einer geistigen Substanz, die nicht mit dem empirischen Lichte zu verwechseln ist) versehen: vermöge dessen sie das Abwesende sich gegenwärtig vorführt, selbst im Traume Gestalten sieht und Figuren sinnlicher Gegenstände wahrnimmt. In diesem Lichte ist uns eine unübersehliche Welt von Formen und Gestalten gegeben: so dass wir durch Vergleichung und Zusammensetzung stündlich neue Gegenstände schaffen können. Wem die Benennung Licht nicht bequem genug ist, nenne es mit Synesius innern Sinn, sensus oder spiritus phantasticus. Was nun dieser Sinn auffasst und einsammelt, legt er in das Magazin des Behaltungsvermögens (retentivae facultatis) nieder, zu welchem die verschiednen Arten der Affecte den Eingang ausmachen oder die Schlüssel führen: woraus

aus es denn auch zu erklären iſt, warum Manches durchaus nicht, Manches ſo leicht haſtet.

Zwiſchen dieſem innern Geſichtsſinne und dem äuſern giebt es mannigfaltige Analogieen, von denen hier einige bemerkt ſind, vom einfachen und zuſammengeſetzten, graden und ſchiefen, nahen und entfernten Sehen.

Bis hierher giebt es doch noch Manches, was ſich verſtehen läſst: aber von hier an bekenne ich gradehin, daſs ich ſchlechterdings nicht weiſs, was Brunus will. Er giebt eine Zeichnung, die er Atrium nennt, und in 24 Atria eintheilt. In dem Atrium Portae z. B. ſind folgende Dinge zuſammengeſtellt:

Oraculum	Stimulus	Scoria
Hortulus	Cardo	Pupa
Testa	Vectis	Diſtillator
———		———
Aries		Clavis
Vectis		Sera
Trabs		Catena
———		———
Scutum	Titulus	Ova
Scrobs	Inſignia	Rubrica
Scyrpus	Larva	Stillans

Auf diese Atria folgen eine Menge Cubilia, wo unter andern in dem Cubile Tyrannus folgende Dinge einquartirt sind:

Attentio	—	Ethica
Attinentia	—	Aeternitas
Utilitas	—	Iteratio
Otium	—	Ita.

Hierauf erscheinen Campi, deren Ausfüllung allenfalls noch passender ist. So stehen z. B. in dem Campus Mercurii alle die Stände und Beschäftigungen, über welche Merkur den Vorsitz hat u. s. w.

Bald hernach werden 12 Curiae mit Götterabbildungen und Attributen ausgestattet, wobey vielleicht der Mahler und Allegorienfreund etwas lernen könnte. *)

Ohne bey der Abhandlung von den 30 Siegeln weiter ein Wort zu verliehren, will ich nur zur Probe eine Stelle ausheben, die für diejenigen interessant seyn wird, welche Alles aus Allem zu erklären pflegen.

Wer

*) Aus Baylens Anmerkung zu schliessen, mögen mehrere von diesen Phantasieen auch in Bruno's Li Heroici Furori vorkommen.

Wer getraut ſich aus den drey erſten Verſen der Aeneide eine kosmologiſche Antinomie heraus zu bringen? — Hier iſt die Brunoſche zur Probe:

Arma viıumqne cano, Troiae qui primus ab oris
Italiam ſato profugus Lavinaque venit
Litora: multum ille terıis iactatus et alto.

Arma bedeuten Macht und Dauer, — *Ewigkeit der Welt.* Vir, die Kraſt der *Erhaltung.* Cantus, *Harmonie der Dinge*, trotz aller Abwechſelungen. Troia, der Staat des *Univerſums.* Primus, das *erſte* im Weltall wirkende und erhaltende *Weſen.* Oris (ſonſt Küſten, hier Mund) die Welt iſt *durch das Wort* des göttlichen Mundes *gemacht*, u. ſ. w. Dagegen lautet die Antitheſis: Arma, bedeuten Veränderliche Mittel — *Nichtewigkeit der Welt.* Vir, *Endlichkeit* der Kräſte. Cantus, *Zerſtöhrbarkeit* der Harmonie. Troia, *Uneinigkeit* des Univerſums. Primus, der *Erhalter* des Ganzen iſt *abhängig.* Oris, die Welt hat *Grenzen* u. ſ. w. Dieſes Kunſtſtück heiſst bey ihm, Proteus, und iſt das vierte Sigillum p. 181.

Wenn

Wenn man gleich aus diesem Allem leicht sieht, dass Brunus eine zweyte Ars Lulliana zu entwerfen bemüht war: *) so läfst sich doch durchaus kein Princip entdecken, wornach er das Ganze entwarf, und es ist also hier eben so viel, oder noch mehr Willkührliches, als in dem zuerst angeführten Buche.

Ob übrigens unter Bruno's Schriften eine Lampas Logica, (die er p. 187 anführt) bekannt ist, weiss ich nicht. **) Es würde über das gegenwärtige Buch, wenn es nöthig wäre, mehr Aufschluss geben.

Ich eile von diesen sonderbaren Schriften des Bruno weg, um einer ungleich wichtigern

*) Diess bestätigen auch seine Schriften: De progressu logicae venationis: Cantus Circaeus ad memoriae praxim ordinatus. Par. 1583. De compendiosa architectura et complemento artis Lullii. Par. 1580.

**) Ich vermuthe indessen, dass es mit dem Buche De Specierum Scrutinio et Lampade combinatoria Raimundi Lulli Prag. 1588. 8. einerley sey.

Sein Buch de Umbris Idearum, Par. 1582. citirt er hier S. 27.

gern und Gehaltvollen noch einige Aufmerksamkeit zu widmen. Zwar haben schon *la Croze* und *Heumann* (Act. Philos. 5. Stück S. 869 f.) aus derselben einen Auszug gegeben; aber den erstern habe ich nicht zur Hand gehabt, und den letztern erst nach der Arbeit verglichen. Ueberhaupt glaube ich, daſs aus einem Schriftsteller, wie Bruno, auch mehrere Auszüge nicht ganz ohne Nutzen seyn werden, zumahl wenn sie in ganz verschiednen Zeiten angefertigt werden. *)

Vielleicht war nie ein Denker von der Idee der Einheit inniger und stärker ergriffen, als Bruno. Sie war es, die ihn bey dem Versuche leitete, alle Dinge auf Einheit der Zahl und Gestalt, alle Vorstellungen auf Einheit der Bilder zurückzuführen. Sie hat in ihm den vollendetsten *Pantheismus* erzeugt, den sich je ein Philosoph gedacht hat. Auch in diesem Werke weht der Geist dieser Denkart in voller Kraft: aber man wird ihn besser

*) Lesenswerth sind auch die zwischen *la Croze* und *Heumann* gewechselten Streitschriften. Acta Phil. 11. Stück S. 793. f.

beſſer und ſichrer auffaſſen, wenn man der Leſung deſſelben eine Vergleichung andrer Schriften Bruno's vorausgehen läſst, in welchen ſein Syſtem noch kürzer zuſammengedrängt iſt. Ich wüſste keine lehrreichere Anleitung dazu, als die Ueberſicht iſt, welche Iacobi in ſeinem Auszuge des Brunoſchen Buchs de la Cauſa Principio et Uno gegeben hat. *) Ich würde mich nicht enthalten können, dieſen Auszug wörtlich hier einzurücken, wenn die Iacobiſche Schriſt nicht in den Händen aller Freunde der Philoſophie wäre.

Das gegenwärtige Werk gewinnt vielleicht an Deutlichkeit und Intereſſe noch dadurch, daſs die bloſs metaphyſiſche Idee der Einheit hier in einer beſtimmtern Anwendung auf gegebene Erſcheinungen dargeſtellt iſt, und zum Theil durch aſtronomiſche Hypotheſen erläutert wird.

Auf den erſten Anblick ſcheint freylich der Begriff der Unendlichkeit, Unbegränzt-heit

*) Ueber die Lehre des Spinoza. N. A. S. 261 f. vergl. Vorr. S. VII f. Das Werk ſelbſt iſt gedruckt *Ven.* 1584. 12.

heit mit der Idee von Einheit zu ſtreiten *); aber dieſer Widerſpruch verſchwindet, wenn man ihm weiter nachgeht. Die Welt kann nicht Eins ſeyn, wenn ſie nicht Alles iſt, und dieſes All kann ohne Widerſpruch nicht begränzt gedacht werden: weder dem Raume, noch der Anzahl der Theile nach.

Auch in dieſem Werke wird man finden, daſs Bruno überall von der Erfahrung auszugehen bemüht iſt, und jede ſeiner metaphyſiſchen Ideen an dieſer, wie an einem Probierſtein verſucht. **)

*) So ſchien es auch Baylen. Y a t'il rien d' auſſi oppoſé aux notions de notre esprit, que de ſoutenir qu'une étendue infinie eſt toute entiere dans chaque point de l'eſpace, et *qu'un nombre infini ne difere point de l'unité?*

**) Gelegentlich muſs ich Meiners Urtheil über die Urſachen der Seltenheit von Bruno's Schriften berühren: er findet ſie darinn, daſs dieſe Schriften nicht lehrreich waren. (Grundriſs der Geſch. der Weltw. S. 246.) Heydenreich miſsbilligt dieſe Vermuthung. Aber, mich dünkt ſie iſt nicht ganz leer. Denn wenn ich auch nicht an die vorhin beſchriebnen Bücher denken will, ſo ſind ja auch diejenigen, welche mehr Werth haben, von der Art, daſs ſie für Bruno's Zeitgenoſſen und nächſte Nachfolger, bey der

der damaligen Lage der Philosophie sowohl, als der Wissenschaften überhaupt, unmöglich lehrreich seyn konnten. Es gehört ein hoher Grad von Entsagung sowohl, als durchdringender Kritik dazu, um von einem Pantheisten zu lernen. Die geringe Anzahl von Denkern, die wirklich einzelne Ideen des Bruno benutzt haben, dient zur Bestätigung. Die Erhaltung der wenigen Exemplare, welche noch heute zu haben sind, haben wir nicht sowohl der Begierde zu lernen, als der Liebhaberey am Seltnen zu verdanken. Uebrigens kann man wohl nicht leugnen, dass auch andre Ursachen zu der Vertilgung dieser Schriften beygetragen haben.

III.

III.

Das Werk

de Innumerabilibus Immenso et Infigurabili, seu de Universo et Mundis, Libri octo.

Die ersten zwey Kapitel sind als eine Einleitung anzusehen. In dem *ersten* handelt er von dem Verhältnisse seiner Philosophie zu der Bestimmung des Menschen. Den poetischen Theil will ich im Original hersetzen: *)

Est Mens, quae vegete inspiravit pectora sensu,
Quamque iuvit volucres humeris ingignere plumas,
Corque ad praescriptam celso rapere ordine metam:
Unde et Fortunam licet et contemnere mortem,

*) P. 147. f.

Arcanaeque patent portae abruptaeque catenae,
Quas pauci excessere, quibus paucique soluti.
Secla, anni, menses, luces, numerosaque proles
Temporis arma, quibus non durum est aes adamasque,
Immunes voluere suo nos esse furore.
Intrepidus spatium immensum sic findere pennis
Exorior, neque fama facit me impingere in orbes,
Quos falso statuit verus de principio error:
Ut sub conficto reprimamur carcere vere,
Tanquam adamanteis cludatur moenibu' totum.
Nam mihi mens melior, nebulas quae dispulit illas,
Fusim qui reliquos arctat, disiecit Olympum,
Quando adeo illius speciem vanescere fecit
Undique, qua facile occurrit penetrabilis aër.
Quapropter dum tutus iter sic carpo, beata
Conditione satis studio sublimis avito
Reddor Dux, Lex, Lux, Vates, Pater, Autor, Iterque,
Adque alios mundo ex isto dum adsurgo nitentes,

Aethe-

Aethereum campumque ex omni parte pererro,
Attonitis mirum et diſtans poſt terga relinquo.

In dieſer Begeiſterung, worinn er ſich auf den Schwingen der Betrachtung aufgehoben fühlt in das Reich des Unendlichen, und heller ſchauend, als die übrigen Sterblichen, den ſtaunenden Haufen hinter ſich läſst (udam ſpernit humum fugiente penna), in eben dieſer Begeiſterung bleibt er denn auch gröſstentheils bey der proſaiſchen Einleitung.

Jedes Ding ſtrebt, nach Beſchaffenheit ſeines Weſens, zu dem Ziele ſeiner Beſtimmung *). Je vollkommner nun ein Ding ſeiner Natur nach iſt, deſto emſiger ſtrebt es zum Guten. Alſo der Menſch. Denn ob er zwar unter allen Weſen das einzige iſt, dem zwey entgegengeſetzte Ziele vorgeſteckt ſind, Vollkommenheit des Geiſtes und des Körpers; ob er zwar ein Weſen iſt, welches auf der Grenze der Zeit und der Ewigkeit ſteht, zwiſchen Urbild und Abdruck, zwiſchen der Verſtandes und der Sinnenwelt, beyder Naturen theilhaſtig, das Mittelweſen zweyer

 Extre-

*) P. 148 — 152.

Extreme, hingestellt an den Horizont der Natur: so ist doch unter beyden Naturen sein eigentliches Ziel, seine wahre Bestimmung — die geistige. Denn der Geist des Menschen ist untheilbar, selbstständig, etwas Göttliches, Herr der Materie, und frey von ihr, durch sich selbst lebend, überall ganz, von unendlicher Kraft, das Vermögen ewiger Wahrheit, allwirksam, alles übertreffend. Der Körper dagegen ist von diesem Allen das Gegentheil, nur endlich, beschränkt, dienstbar und abhängig, nichts durch sich, nur Mittel und Werkzeug. — Und welches ist nun dieses Geistes Ziel und Bestimmung? Zu erreichen das höchste Wahre für den Verstand, und das höchste Gute für den Willen. Dass dem also sey, davon zeugt schon die Unersättlichkeit des menschlichen Verstandes und Begehrungsvermögens. Wo wir noch eine Wahrheit, noch ein Gut ahnden: da richten wir unsre Forschung, unser Wünschen hin; angebohren ist dem Menschen der Trieb nach Vollkommenheit. Unerträglich findet er das Manchmahl, Irgendwo, Einzeln, Theilweise, Einiges: er will das Immer, Ueberall, Allgemein, Ganz, Alles. Unbegränzt ist sein

Sinn,

Sinn, denn, wohin er auch gehe, überall findet er sich im Mittelpuncte: unbegränzt seine Einbildungskraft. Und dieses Streben des Geistes nach Vollendung ist nicht leer und ohne Gegenstand. Es breitet sich vor ihm die grosse allgemeine Natur in ihrer Herrlichkeit aus, und verheisst ihm Genüge.

Diesem allen gemäss ist also der Mensch berufen, sich mit der Erforschung des grossen Ganzen, des Alls, zu beschäftigen. Er hebe demnach Augen und Gedanken auf zu dem Himmel, der ihn umgiebt und zu den Welten über ihm. Hier ist ihm ein Gemählde, ein Buch, ein Spiegel aufgestellt, in welchen er den Umriss, das Gesetz, die Gestalt des höchsten Guten in der Anordnung, dem Plane und der Bildung des Ganzen übersehen, lesen, betrachten kann: hier kann er, wie mit körperlichen Ohren die höchste Harmonie vernehmen, hier, wie auf einer Leiter, auf den Stuffen der Geschlechter zur Betrachtung einer höhern Welt emporsteigen.

Aber ist nicht zu fürchten, dass wir durch diese Forschungen im Unermesslichen gleichgültig gegen das irdische Leben werden? Mit

 nichten.

nichten. Denn ob auch unſre höhere Natur weiter ſtrebt: ſo hält uns doch die Beſchränktheit der Materie feſt an dem, was wir ietzt ſind.

Laſst uns alſo, fährt er fort, den Glanz, den Ausfluſs und die Verbreitung der Gottheit und Natur, nicht in einzelnen Individuen und unedlen Materien aufſuchen, ſondern in der herrlichen Wohnung des Allmächtigen, im unermeſslichen Raume des Aethers, in der unbegränzten Macht der werdenden und ſchaffenden Natur, wo wir die Ordnungen unzählbarer Welten und Weſen betrachten, die ſich in Zahl- und Endloſen Chören in das Eine Höchſte vereinigen!

Im *zweyten* Kapitel *) kommen einige Bemerkungen über die Hinderniſſe vor, welche ſich ſeiner und jeder höhern Philoſophie in den Weg ſtellen. Wie der Gefangne, der ſich an die Finſterniſs ſeines Kerkers gewöhnt hat, den Glanz der Sonne nicht ohne Schmerzen erträgt: ſo wird es dem gemeinen Schlage der Philoſophen mit dieſen Entdeckungen, die

*) P. 153 — 156.

die ich ihnen vorlege, gehen. Sie werden das Licht schelten und mich verfolgen.

Altum, difficilem, rarum perferre laborem
Mens me sacra iubet, caeca dum tendit abysso
Captivos animos sacris numeris in amoenum
Abducere adspectum circum sublime micantum,
Queis cultu vario natura exornat Olympum
Non ullo adstrictum fine, immenseque capacem etc.

Nur wenige Menschen sind wahrhaft Menschen und ihrer göttlichen Natur würdig: nur wenigen ist es vergönnt, das Licht zu schauen und zu ertragen.

Die meisten urtheilen nach dem äusern Scheine, und verwerfen daher oft eine Wahrheit blos darum, weil sie von aussen und in der Ferne vielleicht abgeschmackt erscheint.

Am verderblichsten für die Wahrheit ist von je her die Sectirerey gewesen.

Nächst

Nächst ihr der Eigennutz und die niedrige Gewinnsucht. Für diese ist die Philosophie, welche hier gebothen wird, nicht.

Ein Blick in das Weltall. *)

Wie um unsre Sonne sich Erde, Mond, Merkur, Saturn, Venus, Mars, Iupiter und ein noch grösserer Haufen von Planeten bewegen, die man theils nie, theils nur bisweilen erblickt: so ist es mit jeder andern Sonne. Es giebt nicht bloss Eine Sonne, Einen Mond, Eine Erde: wenn auch unsre Sinne uns nicht mehrere offenbaren. Oder hält es ein Mensch für unmöglich, dass neben Einem Schiffe mehrere seegeln können? oder wagt es jemand zu behaupten, dass darum, weil um diesen Baum Vögel flattern, in jenem fernen Walde keine herumfliegen können?

Es giebt nur zwey Hauptgattungen von Grundkörpern im Weltall, Sonnen und Erden. Zur ersten gehören die Fixsterne, von deren Räumen aus die Sonne nicht grösser und nicht anders erscheint, als sie von der Sonne aus oder von unsern Gegenden erscheinen,

*) 156 — 160.

nen. Zur andern Gattung gehören die Planeten, die in jährlichen oder täglichen Bewegungen um die Sonne gehen. Alle aber bestehen in einem und demselben ätherischen Raume, Himmel, Felde, Firmamente, wie die Erde, und halten sich in eigner Schwere. Alle sind mit einem unermesslichen Raume umgeben. Keine kann ohne die andre bestehen: denn der Zusammenstoss des Entgegengesetzten ist, nach den Gesetzen der Natur, zur Bewegung, Erzeugung und zum Bestehen der Dinge nothwendig.

Das Weltall ist unbegränzt, (unendlich). *)

Selbst unsre Sinne sträuben sich gegen die Endlichkeit des Weltalls. Was ich auch sehen mag, ist nie das Letzte, immer ist noch etwas Mehreres vorhanden, noch eine ähnliche Erscheinung, der ich nachgehen kann. Wenn du den Horizont von dem höchsten Thurme aus betrachtest: so scheint er dir mit der Fläche so fest vereinigt, dass du es nicht für möglich hälst, weiter zu kommen, als hätte die Natur dort eine Mauer gezogen. Aber gehe darauf los: so nahe du ihm auch zu

*) P. 160.

zu kommen scheinst, immer wirst du dich im Mittelpuncte finden. Eben diess würde auch der Fall seyn, wenn du auf irgend einem andern Gestirn stündest.

*) Der Mittelpunct des unermesslichen Raumes ist also überall: weder die Erde, noch ein andrer Stern nimmt ihn ein. Eine letzte Fläche der Welt ist undenkbar: der Raum auser derselben ist nicht von ihr verschieden.

**) Raum überhaupt ist eine continuirliche physische Grösse, bestehend aus einer dreyfachen Dimension, die Umgebung der Körper, die Natur, die vor und neben allen Körpern da ist, frey von den Bedingungen des Wirkens und Leidens, unvermischbar, undurchdringlich, unbildsam, unbeschränkbar, auser allen Körpern und sie alle befassend, alles unbegreiflich in sich enthaltend. — Und dieser Raum ist sich überall gleich, überall Einer. Eingeschlossen oder ausgeschlossen, sein Wesen bleibt ungeändert; überall ist dieselbe Materie, dieselbe Kraft, dieselbe Wirkung,

die-

*) Pag. 165.

**) Pag. 177.

dieſelbe mächtige Gottheit und Natur. Wäre dieſs nicht: ſo fände ſich hier oder dort ein Nichts, ein Unding, ein Mangel: die unendliche Urſache hätte etwas Endliches hervorgebracht.

*) Noch mehr: die Exiſtenz des Alls iſt ein Gut, ſeine Nichtexiſtenz würde ein Uebel ſeyn. Was gut iſt, muſs ſich in denſelben Verhältniſsen, alſo in demſelben Raume befinden. Ein Hinderniſs davon läſst ſich weder in dem Wirkenden, noch in dem Hervorgebrachten, noch im Raume ſelbſt, noch ſonſt irgendwo entdecken. Das Gute breitet ſich überallhin aus: was ohne Urſache ſich nicht ausbreitet, kann nicht gut ſeyn.

Ihr wendet ein, die Vollkommenheit der Welt verſtatte keine Unendlichkeit derſelben. Ich nehme die Vollkommenheit an, und leite eben daraus ihre Unendlichkeit her. **)

Das Weſen Gottes iſt unendlich ***). Gott iſt das einfachſte Weſen, bey dem keine Zuſammenſetzung, keine Verſchiedenheit ſeyn kann.

*) Pag. 184.
**) P. 187.
***) P. 190.

kann. Seyn, Können, Wirken, und Wollen ist folglich bey ihm Eins: sein Wille ist nothwendig, die Nothwendigkeit selbst: er ist sich gleich und immer derselbe: Freyheit und Nothwendigkeit sind bey ihm Eins. Nun kann es aber keine unendliche Macht geben, wenn das Unendliche überhaupt unmöglich ist. Das Weltall ist also nur dann vollkommen, wenn es unendlich ist: es muſs aber unendlich seyn, weil das Unendliche nichts Endliches hervorbringen kann. Leugnet ihr meine Behauptung: so beweiset, daſs die unendliche Kraft endlich wirke; daſs Gott nicht so viel wolle, als er kann; daſs Nothwendigkeit bey ihm etwas anders sey, als Freyheit; daſs er etwas anders könne, als er will; daſs er etwas anders wolle, als er will; daſs er wollen könne, was er nicht will; daſs er seyn könne, was er nicht ist.

*) Alles, was ist, muſs seyn, weil es ist. Was Gott also macht, kann er nicht anders machen, als er es macht. Er handelt nach Nothwendigkeit: denn die unendliche Kraft, wenn sie weder durch sich noch etwas

was

*) P. 192.

was anders beſchränkt wird, handelt nach der Nothwendigkeit ihres Weſens. Was Gott alſo hervorbringt, muſs unendlich ſeyn, weil er es nach der Nothwendigkeit ſeines (unendlichen) Weſens wirkt.

Endlich wo ſehen und ahnden wir nicht Spuren und Bildungen der Unendlichkeit? *) Unſre Einbildungskraft, unſer Verſtand häuft Zahlen auf Zahlen, Gröſſen auf Gröſſen, Gattungen auf Gattungen. Unſere Sinne finden ſich nirgends begränzt, überall im Mittelpunct, unſre Vernunft ſehnt ſich immer nach Mehrerem, iſt immer unbefriedigt. Eine einzige Fackel reicht hin, um unendliche Dinge anzzründen. Wohin du dich wendeſt, begegnet dir die Unendlichkeit.

Ariſtoteles Gründe gegen die Unendlichkeit des Alls. **)

Ariſtoteles Meynung beruht auf der Idee von der Zirkelbewegung des Weltalls, auf der Bewegung der Elemente, den Grenzen der örtlichen Bewegung, den Geſetzen der Be-

*) P. 194 — 197.

**) P. 198 f.

Bewegung überhaupt, der Unmöglichkeit etwas Unendliches ſinnlich wahrzunehmen, dem Begriffe eines Körpers, der Eintheilung und Stuffenleiter aller Weltkörper und dem Begriffe der Vollkommenheit.

Es iſt nicht nöthig, alle die einzelnen Puncte anzuführen, womit Bruno dieſe Gründe beſtreitet. Einige derſelben benutzt er für ſeinen Zweck: bey andern leugnet er die Richtigkeit der Definitionen. Eigenthümlich ſind ihm folgende Vorausſetzungen, auf die er weiter baut: Es giebt kein Leichtes und Schweres, kein Mittel, kein Aeuſeres, kein Hinauf und Hinunter, in der Natur iſt keine grade Bewegung möglich. Alles das ſind nur Behelfe für unſre Vorſtellung. Alle Weltkörper beſtehen aus denſelben Elementen, die ſich auf zwey Gattungen bringen laſſen, je nachdem Feuer oder Waſſer die Oberhand hat. Der allgemeine Raum hat keine Figur. Die Dimenſionen des Raumes ſind verſchieden von denen des Körpers. *) Wenn Ariſtoteles die Vollkommenheit der Welt darein ſetzt, daſs ſie durch nichts anders, ſondern in ſich

ſelbſt

*) P. 248.

selbst begränzt ist: so paſst diese Erklärung besser auf unsre Lehre. Denn wahrlich ist erst das recht vollkommen, was durch keine Wirkung, Kraft und Vorstellung begränzt ist, sondern dieſs alles selbst begränzt: und dieſs ist das Unendliche. Aber wir wollen weiter gehen. Vollkommen ist das Universum, nicht insofern, als es Grenzen hat, aus bestimmten Zahlen und Theilen besteht: sondern weil Alles, Reihe, Ordnung, Zahl, Theile, in ihm enthalten ist. Wo unzähliche Vollkommenheiten enthalten sind, das ist vollkommen. Wessen Kraft durch nichts gehindert wird, was aller Formen Form, aller Materien Materie ist, wo alles Gute in Eins zusammentrift: das ist vollkommen. Und dieſs ist das Unendliche.

Weltkörper. Raum. *)

Dem bloſsen Urtheile der Sinne trauen, und etwas für unmöglich halten, weil man es nicht sieht, ist ein Verfahren, welches Kindern, aber nicht Denkern geziemt. So ist zum Theil der Ideengang des Aristoteles.

F 2 Alle

*) P. 259.

Alle ſeine Beweiſe beruhen auf einer Petitio principii. Denn Bewegung, Mittelpunct, Umkreiſs, Oben, Unten, Dicht, Dünn, Warm, Kalt ſind Affectionen des Endlichen, ſie beweiſen nicht die Endlichkeit, ſondern ſetzen ſie voraus.

Ich will mit meinem Syſteme Rede ſtehen. *) Frägſt du mich: wo iſt Ort, Raum, Leere, Zeit, Körper? Im Univerſum. Wo iſt das Univerſum? In jedem Orte, Raume, jeder Zeit, jedem Körper. Giebt es auſerhalb des Univerſums etwas? Nein. Warum? Weil es weder Ort, noch Raum, noch Bewegung, noch Körper giebt. Warum giebt es auſer dem Univerſum weder Raum, noch Körper? Weil dieſs alles *im* Univerſum iſt. Warum nicht auch auſer demſelben? Weil auſer demſelben nichts iſt. Und warum das? Weil es unendlich iſt. Und warum dieſs? Weil du kein Ende zeigen kannſt, nichts, wovon das Univerſum begränzt ſey.

**) Unſre Erde iſt nicht in der Mitte, auſer auf die Art, wie man von Allem ſagen

kann,

*) P. 265.

**) P. 275 — 295.

kann, es ſey in der Mitte. Sie iſt eben ſo wenig ein Himmel des Mondes, wie der Mond ihr Himmel iſt. Ihre Oberfläche erſcheint den Mondbewohnern eben ſo unförmlich und fleckigt, wie uns der Mond. Die Mondflecken ſind das, was auf Erden das Land iſt, das Licht im Monde iſt das Meer.

Widerlegung der Gründe, womit man den Mittelſtand der Erde beweiſen will, *) aus der Gleichheit des Lichts und Schattens, der Mittagslinie und andern Puncten. Der ganze Abſchnitt gehört für den Aſtronomen, ſo wie mehrere der folgenden.

Keine Bewegung iſt regelmäſſig, kein Weltkörper wiederholt eine und dieſelbe Bahn: es giebt im Univerſum keine Zirkelbewegung. Das Platoniſche Jahr iſt alſo ein Traum. **)

***) Der Himmel iſt Ein ätheriſcher unendlicher Raum, die Erde ein Stern unter Sternen. Alle Weltkörper beſtehen entweder aus Feuer oder Waſſer. Denn alles, was

 leuch-

*) P. 294.
**) P. 307 — 319.
***) P. 320.

leuchtet, leuchtet entweder durch ſich, wie das Feuer, oder durch ein Medium des Feuers; wie die Flüſſigkeit: oder durch beydes zuſammen.

*) Hic ergo te appello veneranda praedite mente,
Ingenium cuius obſcuri infamia ſecli
Non tetigit, et vox non eſt ſuppreſſa ſtrepenti
Murnure ſtultorum, generoſe Copernice, cuius
Pulſarunt noſtram teneros monumenta per annos
Mentem, cum ſenſu ac ratione aliena putarem
Quae manibus nunc attrecto teneoque reperta.

Wie war es möglich, groſſer Mann, daſs du aus dieſer Blindheit unſers Zeitalters, worinn alles Licht der Philoſophie und der mit ihr verwandten Wiſſenſchaften verloſchen iſt, dich emporheben konnteſt, um das, was im vorigen Jahrhunderte Nicolaus Cuſanus in ſeinem Werke: de docta ignorantia, mit halblauter Stimme geſagt hatte, dreuſt und kühn

*) P. 327.

kühn vorzutragen! in der Hofnung, dass deine Hypothese, wenn sie auch an sich nicht gewiss wäre, dach als eine grosse Erleichterung bey den astronomischen Berechnungen zugelassen werden würde. Ich höre die Worte, womit dich dein göttlicher Genius zu diesem Unternehmen ermunterte u. s. w.

Darstellung des Copernikanischen Systems, und der Puncte, worinn Bruno demselben nicht beystimmt. *)

Sind die obern und untern Weltkörper verschieden?

Aristoteles und seine Anhänger behaupteten es. Sieben Gründe sollen ihre Behauptung unterstützen. **) Bruno bemüht sich, dieselben zu widerlegen: aber seine Widerlegung ist oft eben so, wie die Beweisart seiner Gegner, nichts als kleinliche Spitzfindigkeit. Nach seiner Hypothese sind alle Weltkörper, in Rücksicht ihrer Materie, einander gleich. Denn wo Licht ist, da ist Feuer, und wo Feuer ist, da ist auch Wasser. Denn Feuer ist

*) P. 330 — 346.
**) P. 346.

ist nichts anders, als durch die Einwirkung des Lichts gebildetes Wasser.

Ein Blick auf unsre Erde. *)

Besteigt mit mir den Mondkörper, und betrachtet von da aus die Erde, im Strahle der Sonne. In welche kleine Masse zieht sich dieser Klumpen zusammen! Wo sind die Wälder, Ströme, Berge, Städte u. s. w. geblieben! Hin und wieder erscheint auf diesem Meere ein dunkler Fleck, wie eine Insel. Das Ganze ist dir nicht mehr eine Erde, es ist ein Mond. Und nun siehe um dich her, wo du bist. Wo ist die Fackel der Nacht? Siehe da, Wälder, Flüsse, Berge, Menschen, Thiere: es ist kein Mond mehr, es ist eine Erde. Doch halte dich nicht auf, um mit diesen Menschen zu reden, und ihre unbekannte Sprache zu lernen: sie würden dir nichts bessers sagen können, als du durch dich selbst erkennen kannst. Klein und unmerklich ist dort die Abwechslung. Was können sie an unsrer Erde bemerkt haben! Wo ist der Punct, den man Britannien nennt?

Wie

*) P. 360.

Wie ein Haar, liegt Italien da: alles Staub-klein, kaum zu unterſcheiden. Gehe mit mir von Stern zu Stern: überall findeſt du dieſelbe Subſtanz, daſſelbe Verhältniſs zu ihrer Sonne.

Wären wir auf einem Sterne der erſten Gröſſe: ſo würde uns die Sonne als ein Stern eben dieſer Gröſſe erſcheinen: auf einem ganz entfernten und jetzt klein ſcheinenden Sterne würde uns die Sonne eben ſo klein vorkommen, und da oder dort ganz unſichtbar werden.

*) Die kleinen Flämmchen der Nacht ſind keine bloſſe Lichterchen: es ſind Welten, zum Theil unermeſslich gröſſer, als unſre Erde. Wie groſs muſs der Raum ſeyn, der dieſs Alles erfüllt! Und er ſoll eine Gränze haben, eine Wand, hinter welcher nichts mehr iſt? Als ob unſre Erde, ein Punct gegen das All, allem was iſt, Gröſſe, Licht, Wärme und Daſeyn nach dem Maaſſe unſrer Sinne auszutheilen hätte! als ob nicht um ähnliche Sterne ein ähnlicher Raum mit ähn-

 licher

*) P. 365.

licher Entfernung und Unermeſslichkeit ſeyn könnte!

*) Von der Venus, dem Monde Merkurs, herab oder hinauf geſehen, wie groſs und wo iſt die Erde? Sieh dort, ein blinkender kleiner Stern: die Flecken ſind nicht mehr, der breite Saum iſt verſchwunden: es iſt ein kleiner Körper geworden, der in ſeinem ganzen Umfange glänzt.

Analogie der Sinnenwelt. **)

Doch damit du dieſs Alles nicht für leere Einbildungen hälſt, ſo nimm deine Sinne zu Hülfe. Bemerkſt du nicht in der täglichen Erfahrung, daſs jeder Körper, von welcher Figur er ſeyn mag, in eben dem Maaſſe, als du dich von ihm entferneſt, ſich in einen Mittelpunct zuſammenzieht und zuletzt die Geſtalt eines flachen Kreiſes annimmt? Ein ſchattiger Körper ſchwindet ſchneller, als der lichte. Wenn nun Licht und Dunkelheit zuſammentreffen, und beyde in einen Mittelpunct einlaufen: ſo ſchwindet das Dunkle viel

*) P. 366.
**) P. 369.

viel geschwinder, das Lichte behält seine krumde Form und glänzt dann allein und in kleiner Masse. Nimm eine vierfache Fackel und lasse sie von dir immer weiter entfernen: zuletzt schmelzen die vier Flammen in Eine zusammen. Ein gleiches wirst du bey dem Mondkörper bemerken, dessen Glanz immer voller und schärfer wird, je enger die Oeffnung ist, durch welche du ihn betrachtest.

Sonnenkörper. *)

Auch die Sonne ist nicht ganz leuchtend: ihr Licht würde nicht einmahl so sichtbar seyn, wenn es nicht auf schattige Theile gleichsam aufgetragen wäre. Sie besteht gröfstentheils aus Wassertheilen, denn kein feuriges Licht ist ohne Wasser, häufiger ist das Wasser-Licht ohne Feuer. Sie muss aber so verschiedne Theile ihrer Oberfläche haben, wie die Erde, damit die Geschöpfe auf derselben leben können. Freylich würden Wesen unsers Gestirns nur in wenigen Gegenden derselben dauern können: aber muss denn überall Alles gerade so, wie auf unsrer Erde seyn?

*) P. 379.

ſeyn? Kann es dort nicht andre Geſchöpfe, andre Sinne, andre Erkenntniſskräfte geben?

Was Bruno weiter *) von der Urſache des Glänzens und Flimmerns der Sterne, von der Gleichheit aller Himmelskörper in Rückſicht ihrer Subſtanz, von der Gleichheit des Mondes mit unſrer Erde, von den verſchiedenen Wohnplätzen auf der Erde, von der Nichtigkeit der Meynung, als ob der ſichtbare beſtirnte Himmel nur Einer ſey und ſich umher kreiſe, und von der Leerheit der gewöhnlichen mathematiſchen Weltkugel anführt, iſt zum Theil ſchon berührt worden, zum Theil beruht es auf ganz aſtronomiſchen Sätzen, deren Entwicklung auſer unſerm Wege liegt.

Mehrheit der Planeten. **)

Alle Geſtirne müſſen vielerley und mehrere Bewegungen haben, als die Erde, damit die ganze Maſſe in Leben und Kraft ſey. Auſer den Planeten, die wir ſehen, muſs es noch unzählig mehrere geben.

Luft

*) P. 385.

**) P. 408.

Luft und Himmel. *)

Luft (aër) ist eine geistige Substanz, oder eine feuchte Substanz eines feinen Körpers. Aether ist das, was wir auch Himmel, absoluten Raum, Leere nennen, der alle Körper ins Unendliche umfaſst: er ist Feuer, insofern als Alles, was er enthält, Feuer ist. Die Gestirne heiſsen ätherisch, weil sie flammen. Sie heiſsen Aether, weil sie laufen. Raum heiſst der Aether, weil er durchlaufen wird. Es sind so viel Himmel, als Gestirne, wenn wir unter Himmel den zusammenhängenden umgebenden Raum eines jeden verstehn. Des Himmels Himmel ist der Raum eines Systems, wie das, worinn unsre Sonne mit ihren Planeten ist. Der Himmel aller Himmel ist der groſse unermeſsliche Raum. Der Sitz der Seeligen sind die Sterne: der Sitz der Götter ist der Aether, denn ich nenne die Sterne Götter des zweyten Rangs. Der Sitz Gottes ist der ganze unermeſsliche Himmel, Gott ist die Erfüllung des leeren Raums, der Vater des Lichts, der Unaussprechliche.

Bewe-

*) P. 418.

Bewegende Seele im All. *)

Die Sphären bewegen ſich durch die ätheriſchen Räume in leichtem Anſtoſs durch eine eigne Seele: der Körper gehorcht der Seele, und von Seiten des Raums findet ſich nirgends ein Hinderniſs. Das Princip dieſer Bewegung iſt *Empfindung* (Senſus), die zweyte Gattung *Erkenntniſs*, und dann *Begierde*, die der Erkenntniſs folgt. **) Der Zweck iſt *Selbſterhaltung*. Das Bewegende die Seele, in der bewegend und bewegt dem Subject nach Eins und einfach iſt. Bey jedem Thiere iſt der Bewegung erſte Urſache die Seele: denn einen äuſsern Antrieb anzunehmen iſt eben ſo leer, als zu behaupten, die Glieder des Thiers bewegten ſich von ſelbſt. Dieſe Seele iſt eine unkörperliche Subſtanz, überall im Ganzen und in jedem Theile.

Und ſo wie die Seele das Princip des Lebens iſt: ſo iſt ſie das Princip der Bewegung: ſo wie ſie ſich ſelbſt lebt, ſo bewegt ſie ſich ſelbſt. In ihr liegt jede Art der Bewe-

*) P. 426.

**) Man wird ſich an Campanella's Senſus, Cognitio, Amor und Conſervatio Sui erinnern.

wegung gleichsam präformirt, und wie mannigfaltig auch diese Arten seyn mögen; so gehören sie doch alle zu Einer Bewegung. Es ist immer nur Ein und derselbe Künstler, der da schneidet, bindet, bohrt, leimt oder sägt.

Gestalt der Erde. *)

Die gewöhnlichen Gründe für die runde Gestalt der Erde werden widerlegt. Bruno schlägt einen andern Weg ein. Alles in der Welt ballt sich, der Wassertropfen, der sich ablöst, wie das Blatt Pergament, welches man an einen heissen Ort hält. Die runde Gestalt ist die vollendetste: alles Eckigte zeigt Mangel an. *Die Theile der Erde streben also zwar nach der runden Gestalt, so viel sie können: aber sie erreichen sie nicht vollkommen.* **)

Das All ein Thier.

Der gröſste Theil des *fünften Buchs* ist wieder mehr astronomisch, ob mir gleich die

da-

*) P. 434.

**) Man kann dieser Hypothese unmöglich einen tiefen Scharfsinn und Beobachtungsgeist absprechen.

darinn vorgetragene Aſtronomie etwas ſophiſtiſch vorkommt.

In ſein Syſtem gehören dieſe Sätze: *) Alles iſt Eins, und Alles in Allem:

Singulis propterea numeris collata decenter
Sunt genera, atque horum monas eſt ſubſtantia ut unum
Omnia ſint vere, at per ſingula multa videntur.

Das Ganze iſt belebt und belebend: **)

Eſt animal ſanctum, ſacrum et venerabile, Mundus,
Quoque animante animans eſt, quidquid vivit in ipſo:
Effinctum membris melioribus atque beatum,
Nobiliore animo, fortuna, ac ſine profecto.

Sind gleich die Theile des Alls nicht unſern Körpertheilen ähnlich: ſo iſt es doch ein belebtes Weſen, wie unſer Körper. ***) Selbſt die Steine haben Leben und Empfindung. (Den

*) P. 452.

**) P. 495.

***) Vergl. Jacob. S. 271 f. Hierher gehört denn auch Campanellas Hypotheſe de ſenſu rerum, die er von Bruno entlehnte und weiter ausführte.

(Den Beweiſs geben allerley Mährchen aus den Alten.) Der ſchwache Menſch indeſſen hält nichts für belebt, was ihm nicht ähnlich iſt; darum denkt er ſich ſelbſt die Gottheit in menſchlicher Geſtalt. Aus Sand und Waſſer entſtehen Fröſche, Koth verwandelt ſich in Würmer oder Fliegen, aus dem Aaſe eines Pferdes wächſt Geſchmeiſs, aus dem des Ochſen entſtehen Bienen. So werden Mäuſe, Motten, Schlangen, Ameiſen aus unbekannten Keimen erzeugt.

Die Welten der Zahl nach unendlich.

Vor der Unterſuchung über die Mehrheit der Welten *) gehen eine Menge einzelner Anmerkungen vorher, die mit der Hauptfrage zum Theil in gar keiner Verbindung ſtehen. Dahin gehört der Beweiſs, daſs die Erde eher das leichteſte, als das ſchwerſte Element (im gewöhnlichen Sinne dieſes Worts) ſeyn müſſe. Ferner eine Vergleichung zwiſchen der Begattung der Welten und der menſchlichen: eine Unterſuchung über die Höhe und das Verhältniſs des Waſſers zur Erde; über die

*) P. 507.

die Gemeinſchaft der Elemente; (Waſſer die Grundlage der Erde, die Erde überall porös und von Luft erſüllt) über die verſchiedenen Gattungen des Feuers; über die Beſchaffenheit der Kometen, (Cometae apparentia eſt lux ſolis reflexa in aqueam ad oculosque noſtros oppoſitam aſtri ſuperficiem, in qua ſcilicet radius noſter viſualis cum ſolari radio angulum efficiet. Subiectum cometae eſt planeta, ſolem circumcurſans non minus atque aliter quam tellus ſubſtantia quaedam compoſita eſt: ab iſtis vero famosis planetis ſola relatione differens: quoniam ea de cauſſa raro apparent, quia eorum circulus non venit ad eam oculorum noſtrorum et ſolis oppoſitionem, ut ſpecularem reddat lucem, niſi raro, quando ſcilicet ita devenerit utrumque aſtrum, ut ſplendor ille excitatus in corpore aſtri habet ad oculos noſtros reflexionem. Et nihil eſt, quod obſtare poſſit, quo minus eadem relatione omnino viciſſim corpus telluris fulgidum aſtrum alio tempore in ſpeciem cometae illi appareat, cum ocularis radius eorum, qui ſunt in illo planeta, quem cometam dicimus, una cum ſolis radio angulum facient in oppoſita lucida facie telluris ſecun-

ſecundum easdem durationis et qualitatis differentias. P. 564. — — Caudam oportet eſſe ſubſtantiam vaporoſam, quae ad partem aſtri ſolidam non ſpectet, ſed per humorem per aërem ab illo corpore effluentem virtute concipientis et diſſolventis caloris a ſole. P. 569.)

Hiernächſt werden vorläufig einige Einwendungen gegen die Mehrheit der Welten berührt. *) Die eine, weil bey einer ſolchen Mehrheit auch mehrere Mittelpuncte ſeyn müſsten. Bruno giebt das zu, findet aber darinn keinen Grund. Die andre, weil jede Bewegung einen Ruhepunct haben müſſe. Bruno ſtellt ſeine Ideen von der Relativität des Orts, der Bewegung u. ſ. w. dagegen, und zeigt, daſs jede Bewegung theils endlich, theils unendlich gedacht werden müſſe.

Beſtimmter wird dieſer Punct im *ſiebenten Buche* abgehandelt. **) Sechszehn Gründe werden aus Ariſtoteles und den Peripatetikern dagegen aufgeſtellt, und der Reihe nach wider-

*) P. 575.

**) P. 584.

derlegt. Die meiſten davon erklärt er gradehin für ſinnleer und kindiſch. Die eigenthümlichen Ideen deſſelben, die ſchon oben ausgezogen ſind, kommen hier in Anwendung wieder: auſer ihnen findet ſich nichts, als Sophiſtik gegen Sophiſtik.

Ueberſicht des Syſtems.

Im *letzten Buche* ſammelt er nun in Einen Brennpunct ſeine bis dahin vorgetragnen Ideen ſowohl, als die Ausfälle gegen andre Philoſophen, vornemlich die Peripatetiker.

Nur wenige, beginnt er,*) ſtreben ernſtlich nach wahrer Philoſophie. Wer ſie ernſtlich ſucht, findet ſie. Da nun ſo wenige ſie finden: ſo iſts klar, daſs nur wenige ſie ernſtlich ſuchen. Bey den Meiſten iſt es nur Gewinnſucht oder Ehrgeiz, der ſie hier leitet, und was ſie finden, iſt — Thorheit. Weisheit iſt etwas Göttliches: ſie wirft ſich keinem Unwürdigen in die Arme.

Alles iſt Eins und unendlich. **) Denn hätte

*) P. 623.

**) P. 631.

hätte der, welcher Unendlichkeiten ſchaffen konnte, nur etwas Endliches gemacht: ſo wären ſelbſt ſchwache Sterbliche mehr Ehre werth, die ſich nie mit dem begnügen, was ihnen gegeben iſt, ſondern ins Unendliche fort ſtreben. Die Gottheit wäre neidiſch, und ihre Güte beſchränkt. Nur im Unendlichen konnte ſich Gott unendliche Ehre und Anbetung bereiten.

Weſen und Seyn iſt nicht verſchieden, *)
Tantum infinito eſt unum, quia prorſus utrumque,
Natura eſtque nihil niſi virtus inſita rebus,
Et lex qua peragunt proprium cuncta entia curſum.

Gott.

Gott iſt unendlich im Unendlichen, allenthalben, in Allem, nicht über, nicht auſerhalb, ſondern allgegenwärtig, ſo wie das Weſen nicht auſer oder über den Dingen, die Natur nicht auſer dem Natürlichen, die Güte nicht auſer dem Guten iſt. **)

 Ergo

*) P. 647.
**) P. 649.

Ergo age comprendas, ubi ſit natura Deusque,
Namque ibi ſunt rerum cauſae, vis principiorum,
Sors elementorum, edendarum ſemina rerum,
Formae exemplares, activa potentia promens
Omnia, ſubſtantis celebrataque nomine primi.
Eſt quoque materies paſſiva potentia ſubſtans,
Conſiſtens, adſtans, veniens quaſi ſemper in unum.
Nam minime tanquam adveniens formator ab alto,
Adſtat ab externis, qui digerat atque figuret.
Atqui materies proprio e gremio omnia findit:
Interior ſiquidem natura ipſa eſt fabrefactor,
Ars vivens, virtus mira quae praedita mente eſt,
Materiaeque ſuae dans actum, non alienae,
Non haerens, non diſcurrens meditatur, at ex ſe
Cuncta facit facile, velut ignis ſplendet et urit —

— — — — — —

— Plusquam praeſens natura eſt inſita rebus,
A nihilo diſtans, quoniam nil diſtat ab eſſe,
Praeterquam falſum, nunquam, nusquam, nihilumque;

Et

Et rerum facies dum tantum fluctuat extra,
Intimius cunctis quam ſint ſibi quaeque vigens eſt
Entis principium, cunctarum fons ſpecierum,
Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Ratio, Ordo.

F.

ÜBER DIE PHILOSOPHIE FRIEDRICHS DES ZWEYTEN.

Als jemand den Feldherrn *Iphikrates* spöttisch fragte: wer er denn eigentlich sey, da er weder unter die Schwerbewafneten, noch unter die Bogenschützen, noch unter die Peltasten gehöre, antwortete Iphikrates ganz ruhig: Ich bin derjenige, der allen diesen befiehlt und sie, wo es nöthig ist, braucht. Man könnte vielleicht eine ähnliche Antwort geben, wenn auf eine ähnliche Art nach der Philosophie des grossen Friederichs gefragt würde. Friederich war weder Metaphysiker, noch Logiker, noch Moralist: er war derjenige, der über alle diese Wissenschaften mit seinem Geiste befahl, und sie, wo es nöthig war, brauchte.

Wenn

Wenn diess richtig ist: so bedarf die Idee, etwas über Friederichs Philosophie in einer Sammlung, wie die gegenwärtige, niederzuschreiben, allerdings einer Entschuldigung oder wenigstens einer vorläufigen Erklärung.

Friederich gehört weder unter die *Erfinder* philosophischer Systeme und Wahrheiten, noch unter die *Bearbeiter* der Philosophie, als Wissenschaft. Sein Name wird nicht genannt werden, wenn davon die Rede ist: was die Philosophie extensive durch weitre rechtmässige Anwendung ihrer Principien oder durch Entdeckung neuer Grundsätze, und intensive durch eine systematische Form, durch Auffindung eines genügenden Princips und einer eigenthümlichen Methode gewonnen habe? Man wird seine philosophischen Schriften weder als vollständig ausgearbeitete Systeme, noch als Compendien suchen: Aber, wenn man sehen will, welche Form die Philosophie in einem solchen Kopfe annimmt, welche Ansichten ein Mann von Friedrichs Geist, Kraft, Lage und Thätigkeit wählt, um sich das Räthsel der Welt und des menschlichen Daseyns zu erklären, wenn man also aus einzelnen Beyspielen lernen will, was und

wie viel aus der *Schule* der Philoſophie in die *Welt* übergeht: ſo wird eine Betrachtung über Friederichs Philoſophie eben ſo belehrend, als unterhaltend ſeyn. — Ich habe ſchon öftrer die Freude gehabt, zu ſehen, daſs meine unvollkommen ausgeführten Verſuche tiefere Denker veranlaſsten, die Gegenſtände genauer und critiſcher zu behandeln. Vielleicht iſt das mit dem gegenwärtigen ebenfalls der Fall.

Wenn dasjenige, was man *philoſophiſchen Geiſt* nennt, in einem immer regen und thätigen Drange beſteht, ſich mit den groſſen Gegenſtänden des menſchlichen Nachdenkens zu beſchäftigen, in der höhern Wirkſamkeit des in uns liegenden Triebes nach Erkenntniſs der Welt und ihres Zuſammenhangs: ſo kann man Friedrichen ächt philoſophiſchen Geiſt nicht abſprechen. Und man darf nur einige ſeiner Abhandlungen geleſen haben, um auch die Anlage zur Methode dieſes Nachdenkens, alſo den *philoſophiſchen Kopf*, in ihm zu erkennen. Es kam nun vornehmlich darauf an, wie dieſe Anlage entwickelt und gebildet wurde.

Bey

Bey demjenigen, der von den Lehren einer geoffenbarten Religion fest überzeugt ist, wird natürlich der philosophische Kopf sich ganz anders richten, als bey dem Ungläubigen. Historisch gewiss von den Resultaten, auf die ihn sein Nachdenken führen soll, darf er nur diejenigen Ideen zusammenreihen und feststellen, welche ihn auf einem andern Wege zu demselben Ziele führen, ein Geschäft, welches ihn um so leichter wird, da er die entstehenden Lücken ohne Mühe mit historischen Wahrheiten ausfüllen kann. Er sucht nicht Belehrung, er hat sie schon gefunden, ihm ist es nur um Prämissen, nur darum zu thun, wie er das von aussen Gegebene mit seinen eignen Vorstellungen in Verbindung bringen könne. Eine andre Verschiedenheit in Ausbildung des philosophischen Kopfs beruht auf dem frühen Unterrichte selbst und auf den verschiednen Lagen und Beschäftigungen der Menschen. Wer in die Philosophie historisch eingeleitet wird, wem bey dem Anfange seiner Geistesentwickelung die Werke ausgezeichneter Denker in die Hände fallen: der fängt mit dem Verstehen und Beurtheilen, nicht mit dem unbefangnen Forschen an, und

wenn

wenn auch nicht Alles, was er *gelernt* hat, in seinen Kopf passen will; so läſst er sich doch wenigstens bey seinen Abweichungen durch dasselbe leiten. Endlich, wie ganz anders wird sich das philosophische Genie bey demjenigen entwickeln, der in kleinen, stillen Verhältnissen lebt, ohne Aufforderung zu groſsen Wünschen, unberufen zu groſsen Unternehmungen, vielleicht in der düstern Celle, wo er sich eine Welt denken kann, wie er sie nöthig hat, wo er die Menschen nicht handeln sieht, sondern sich einbildet, wie sie handeln möchten, wo er selbst nichts unternehmen kann, und keinen Einfluſs auf Andrer Unternehmungen hat: wie ganz anders, sage ich, als bey einem Manne, der so viel zu denken, so viel zu wünschen und zu unternehmen, so viel zu vertreten und zu erhalten, so viel zu handeln und zu wirken hat, wie ein König. Wie groſs ist nicht schon der Einfluſs der Zeitumstände auf unsre philosophischen Ansichten. „Glaubt mirs, schreibt ein französischer Moralist der jetzigen Zeit, glaubt mirs, ihr Denker im Auslande, die ihr ruhig und ungestöhrt in euren Cellen sitzt und eure Systeme abspinnt, es moralisirt

sich

ſich ganz anders mitten im Getümmel der ausgebrochenen Leidenſchaften, mitten unter den Ruinen alter Sitten und Geſetze, unter Kriegsgeſchrey und Freyheitstaumel: eure Theorieen von Menſchenkenntniſs reichen da nicht aus, und eure moraliſchen Gebothe gleichen der Kinderſtimme, die das Brauſen eines tobenden Meeres anſchreyt."

Es iſt wohl nicht nöthig, umſtändlich auseinander zu ſetzen, was von den angegebnen Puncten auf Friederich paſst. Bekannt iſt ſeine Geſinnung gegen die poſitive Religion, die nicht etwan eine Folge des philoſophiſchen Nachdenkens war, ſondern durch jugendliche Laune und verſchiedne Nebenumſtände herbeygeführt wurde. Bekannt ferner die damahlige Geſtalt der Philoſophie, beſonders in Deutſchland, und die Art des Unterrichts, der dem Könige zu Theil wurde. Bekannt endlich, was Friederich war und that. Um indeſſen bey dem zweyten Puncte einen Augenblick zu verweilen: ſo weiſs man wohl, daſs Friederich die Schriften Wolfs kannte und mit Aufmerkſamkeit ſtudierte, man ſieht ſogar, daſs von dem Planmäſſigen und Strengformellen dieſes Syſtems viel

viel in ſeine Art zu philoſophiren übergegangen war: aber man müſte die Wolffiſche Philoſophie, und den regen kühnen Geiſt Friedrichs wenig kennen, wenn man ſich wundern wollte, daſs ihm jenes Syſtem nicht lange genügte, daſs die allmählige Bekanntſchaft mit den ungleich populärern und freyern Philoſophemen der Franzoſen es völlig aus ſeiner Seele verdrängte. Eben aus dieſer ſucceſſiven Bekanntſchaft mit den Werken verſchiedner Denker erklärt es ſich leicht, warum ſeine Art zu philoſophiren nicht zu allen Zeiten dieſelbe war und ſogar oft zu einerley Zeit ſich widerſprch.

Welche Mühe giebt er ſich in einem der ältern Briefe an Voltaire *), dieſem die Erklärung annehmlich zu machen, welche Wolff von dem Begriffe eines einfachen Weſens aufgeſtellt hatte. Ohne Weigerung macht er dem letztern den Proceſs nach, durch Erklärungen ſinnlich gegebener Gegenſtände zu der Definition eines ganz unſinnlichen aufzuſteigen, er findet nichts befriedigenderes, als die Wolffiſche Definition von Raum und Ausdeh-

*) VIII. 295. Oeuvr. p. ed. Berl.

dehnung, und getraut ſich, mit dieſem Metaphyſiker die höchſte Stufe menſchlicher Erkenntniſs zu erſchwingen.

Man vergleiche damit ſeinen philoſophiſchen Commentar über die Lehre *von der Freyheit*. *) Ueberzeugt, der Menſch dürfe nicht Erkenntniſſen entſagen, wozu er durch Nachdenken gelangen könne, legt er die Idee eines Gottes zum Grunde dieſer Lehre. Der bloſſe Name Gott, ohne die Idee ſeiner Eigenſchaften, beſonders ſeiner Macht, Weisheit und Vorwiſſenheit, iſt ein Ton ohne Bedeutung. Iſt nun aber Gott weiſe, ſo muſste er bey der Hervorbringung des Weltalls einen Zweck gehabt haben. Hatte er dieſen, ſo müſſen alle Begebenheiten dazu ſtimmen, und iſt das, ſo müſſen auch die Menſchen den Abſichten des Welturhebers gemäſs handeln, und ſich alſo bey ihren Handlungen nach den unveränderlichen Geſetzen beſtimmen, denen ſie gehorchen, ohne es zu wiſſen: ſonſt würde Gott ein müſſiger Zuſchauer der Natur ſeyn und die Welt nach der Laune der Menſchen regiert werden.

Wol-

*) Eb. 326.

Wollen wir alſo nicht die Freyheit, in dem geläufigen Sinne des Wortes, aufgeben: ſo müſſen wir die Idee einer Gottheit aufgeben, und ich geſtehe, ſetzt er hinzu, daſs ich mich lieber damit beſchäftige, in den Abgrund der Unermeſslichkeit eines Gottes mich zu verſenken, als daſs ich einer Erkenntniſs deſſelben und jeder Vernunftidee, die ich von ihm haben kann, entſage. Giebt es aber keinen Gott, ſo iſt Voltairens Syſtem das einzige, welches ich annehmen würde. Nachdem er alſo den Begriff der Freyheit durch die Idee von Gott ſchwankend gemacht hat, ſetzt er ihm vollends noch durch Erfahrungsſätze zu: der Mechanismus des Körpers, die äuſern Umſtände, die auf den Menſchen Einfluſs haben, die Berechnung der auſer aller Gewalt ſtehenden Folgen der Handlungen, alles das beweiſst, daſs der Menſch nicht frey handelt, ſondern daſs die Gottheit einen Jeden auf eigne Art beſtimmt und leitet. Alles nun, was aus dieſem Syſteme folgt, daſs die Menſchen nur Werkzeuge in der Hand des Schöpfers ſind, ohne eignen Willen, daſs Tugend oder Laſter ihnen nicht zugerechnet werden kann, alles das giebt er gern nach,

aber

aber er erklärt ſie ſanfter und philoſophiſcher. Daſs es ihm damahls mit dieſen Behauptungen Ernſt war, beweiſst die ausſührliche Vertheidigung derſelben, die er an einer andern Stelle beybringt. *) Hier beruſt er ſich noch auf folgende Sätze: Gott kann das Weſen der Dinge nicht ändern, er muſte alſo die Reihe von Weltbegebenheiten feſt beſtimmen, er konnte mithin dem Menſchen keine Freyheit geben. Der Menſch denkt zwar, aber nach den ewigen Geſetzen ſeiner Beſtimmung. Gott hat den Menſchen die geheimen Triebfedern, wornach ſie handeln müſſen, verborgen. Temperamente und gelegentliche Urſachen ſind dieſe geheimen Triebfedern, aber in der Hand Gottes. Wenn das ganze ſichtbare Univerſum, wie die Aſtronomie lehrt, an feſte Geſetze gebunden iſt: wie ſollte der Menſch, dieſes kleine armſeelige Weſen, dazu kommen, allein frey zu ſeyn. Die Gottheit erſcheint edler und erhabner, wenn wir uns denken, daſs ſie zu eben der Zeit, wenn ſie für das Wohl ganzer Welten ſorgt, auch die kleinſten Handlungen der Menſchen leitet. Der

*) Ebend. 346.

Der Triumph des Willens über die Begierden beweifst nichts, denn eben die Idee, welche dem Willen diefen Triumph verfchafft, ift eine Determination. Es giebt eine abfolute Nothwendigkeit, weil es einen Gott giebt. Es ift menfchlich geredet, wenn man fagt, Gott finde ein Vergnügen daran, freye Wefen handeln zu fehen. — Wenn man diefem Syfteme Schuld giebt, es mache Gott zum Urheber des Böfen: fo fällt diefer Vorwurf auf jedes andre in gleichem Maaffe, wenn man nicht mit den Manichäern zweyerley Principe annehmen will. Denn ob Gott die Freyheit giebt, Böfes zu thun, oder ob er uns unmittelbar zum Böfen treibt, das kommt wohl fo ziemlich auf eins hinaus. Endlich ift auch diefes Syftem nicht leer an Beruhigung, man kann fich leicht ergeben in die abfolute Beftimmung, in die Nothwendigkeit, die unfre Handlungen leitet, und unfre Beftimmung feftfetzt.

In diefer ganzen Darftellung geht Friedrich von Wolffens Sätzen aus *): aber er macht eine

*) Eb. 354.
Le fyftéme de Wolf eft fondé fur des attributs que l'on a demontrés en Dieu. Vergl. eb. 353.

Le

eine Anwendung davon, welche dessen Systeme von der Freyheit durchaus zuwider läuft. Dazu brachten ihn vornehmlich die inconsequenten Ansichten eines Clarke und Newton, deren sich Voltaire, vielleicht absichtlich, nicht zum Besten annahm.

Das Studium des berüchtigten *Systems der Natur* hatte ihn auf andre Ideen geführt, wie wir in der Folge genauer sehen werden. Es giebt eine Freyheit, schreibt er an *Voltaire* *), denn wie könnte man eine Vorstellung von etwas haben, das nicht existirt: (ich verstehe nehmlich unter Freyheit das Vermögen etwas nach meinem Willen zu thun oder nicht zu thun): und wir sind nicht Automate, bewegt durch die Hand einer blinden Bestimmung. Aehnlich ist, was er an *Alembert* schreibt. **) Die ewigen Gesetze der Natur haben einen beträchtlichen Einfluss auf die menschliche Freyheit, aber sie heben sie nicht auf. Wenn die Menschen ihren Leidenschaf-

Le système de Wolf explique les motifs des actions des hommes conformément aux attributs de Dieu et à l'autorité de l' experience.

*) IX. 149.

**) XI. 92.

ten gehorchen, ſind ſie Sclaven, aber ſo oft ſie ihnen widerſtehen, ſind ſie frey. Wer zwiſchen ſeiner Vernunft und ſeinen Leidenſchaften wählt und entſcheidet, iſt frey. Das beweiſst auch die Gewalt, welche Belohnungen und Strafen über den Menſchen haben: ſie beweiſst, daſs der Menſch oft frey iſt, wenn gleich oft beſchränkt. *) — Woher kommt es, daſs die Menſchen ein Gefühl der Freyheit haben, daſs ſie ſie lieben? Könnten ſie dieſes Gefühl, dieſe Liebe haben, wenn ſie nicht exiſtirte? Freyheit iſt das Vermögen unſers Willens, welches uns zwiſchen verſchiedenen Partheyen wählen läſst und unſre Wahl beſtimmt. Wenn ich dieſes Vermögen auch nur manchmahl übe, ſo iſt doch dieſs ſchon ein Beweiſs, daſs ich es beſitze. Der Menſch beſtimmt ſich ohne Zweifel nach Gründen, und es giebt Menſchen, die ſich, mit groſſer Aufopferung, nach ſehr edlen Gründen beſtimmen. **) Wenn es gleich wahr iſt

*) Eb. 105.

**) Daher ſagt er Ebend. S. 112. Si vous entendét par neceſſité ce que j'appelle raiſon ſuffiſante, nôtre different eſt terminé.

ist, dass alle unsre Erkenntnisse durch die Sinne kommen: so müssen doch diese Erkenntnisse selbst unterschieden werden von den innern Verbindungen, die sie in Thätigkeit setzen, umbilden, und davon Gebrauch machen. Die Leidenschaften beweisen nichts. Es giebt Menschen, die ihnen widerstehen können, die sich ändern und bessern. Wäre alles absolut nothwendig, so könnte sich Niemand bessern, unsre Fehler blieben ungeändert dieselben, Ermahnungen wären leer, und die Erfahrung ohne Einfluss. Ist das System des Fatalismus richtig: so sind Gesetze, Erziehung, Strafen und Belohnungen überflüssig und unnütz. Dass das letztre nicht der Fall sey, zeigt die Erfahrung. Und wollen wir diesem Systeme gemäss handeln, so können wir nichts, als Thorheiten begehn.

Diess ist zugleich das Wesentlichste aus dem Theile der Abhandlung über das *System der Natur*, in welchem er das darinn aufgestellte System des Fatalismus widerlegt *). Man sieht, das speculative Interesse war hier in seinem Geiste dem practischen gewichen, er

 sah

*) VI. 148.

ſah zu lebhaft die nachtheiligen Folgen ein, welche der Glaube an den Fatalismus für die menſchliche Geſellſchaft haben müſste, als daſs er dieſer Ueberzeugung nicht gern die ſchöne Conſequenz ſeiner frühern Anſichten geopfert hätte. Das Reſultat dieſer Widerlegung faſst er an einem andern Orte ſo zuſammen: *) Ich habe einen Mittelweg vorgeſchlagen, ich nehme ein Mittelding zwiſchen Freyheit und Nothwendigkeit an: ich ſchränke die Freyheit des Menſchen ein, aber ich laſſe ihm doch ſo viel davon, als mir die allgemeine Erfahrung ihm zu laſſen gebiethet. — Man halte ſich an *Locke.* Dieſer Philoſoph iſt feſt überzeugt, daſs es nicht in ſeiner Gewalt ſteht, aus dem Hauſe zu gehn, wenn die Thüre verſchloſſen iſt: aber daſs er thun kann, was ihm gut dünkt, wenn ſie offen iſt. **)

Wir kommen auf einen zweyten Punct, ſeine Vorſtellungen *von der Gottheit.* Seine frühern Aeuſerungen darüber ſtimmen ganz mit den metaphyſiſch - moraliſchen Ideen zuſam-

*) XI. 81.

**) VI. 160.

ſammen, welche das Wolffiſche Syſtem giebt, er war da noch zufrieden mit den Begriffen eines einfachen Weſens, eines Geiſtes. In der Folge verlohren ſich dieſe, je mehr ſich ſeine Philoſophie zur Erfahrung neigte. Ich nenne das denkende und bewegende Princip nicht Geiſt, ſagt er ſelbſt, *) denn ich habe keinen Begriff von einem Weſen, welches keinen Raum einnimmt, welches alſo nirgends exiſtirt: es iſt die Intelligenz in dem organiſirten Körper des Weltalls, wie der Gedanke in der Organiſation unſers Körpers. Der Zuſammenhang in der Natur, die Endabſichten, die ich überall erblicke, leiten mich darauf, anzunehmen, daſs ein verſtändiges Weſen über dieſes Weltall herrſcht. Aber dieſes Weltall ſelbſt iſt nicht aus einem Chaos entwickelt, denn es gehörte mehr Geſchicklichkeit dazu, das Chaos zu bilden und zu erhalten, als die Dinge ſo zu ordnen, wie ſie ſind. Die Idee einer Erſchaffung der Welt

*) XI. 91. Vergl. ebend. 104. Si je le ſuppoſe un eſprit, je me ſers d' un terme metaphyſique, que je n' entends pas — je dis des ſottiſes, car un être qui n' occupe aucun lieu, n' exiſte reellement nulle part, et il eſt même impoſſible qu' il y en ait un.

aus Nichts ist widersprechend: es bleibt also nichts übrig, als die Ewigkeit der Welt. Das vernünftige Wesen, welches so ewig ist, wie die Welt, *) vermag nicht, das Wesen der Dinge zu ändern; gebunden an unwandelbare und unerschütterliche Gesetze kann es nur combiniren, und die Dinge nur insoweit brauchen, als es ihre innere Beschaffenheit verstattet. — Um eine Idee von Gott zu haben, stelle ich mir ihn vor als das Sensorium der Welt, als die Intelligenz, welche an die ewige Organisation der vorhandenen Welten geknüpft ist. **) Den Beweiss von dessen Daseyn giebt der Zusammenhang und die Zweckmässigkeit der Welt, und die Verständigkeit des Menschen: denn wäre die Natur ein leb- und vernunftloses Wesen, so hätte sie dem Menschen nicht geben können, was sie selbst nicht hat. — Bey dieser Darstellung verwahrt er sich jedoch gegen alle Vergleichung mit Spinoza und den Stoikern, nicht, als schienen ihm deren Systeme gefähr-

*) Vergl. VIII. 17. Que l' Univers et Dieu sont tous deux éternels —

**) Eb. 104.

fährlich, er findet ſie nur zu kühn und anmaaſſend.

Bey dieſen Vorſtellungen könnte es ſonderbar ſcheinen, daſs Friedrich ſich mit ſo viel Eifer und Nachdruck gegen den Atheismus im *Syſtem der Natur* erklärt. *) Eine Intelligenz, die eben ſo das Reſultat der Weltorganiſation iſt, wie das Denken Reſultat der körperlichen, **) iſt, weit entfernt, das Räthſel der Welt zu erklären, nur wieder ein neues Räthſel. Die unveränderlichen Geſetze, an welche dieſe Intelligenz gebunden iſt, könnten für ſich allein daſſelbe wirken, was dieſe mit ihnen ausrichtet. Aber man ſieht aus dem phyſiko - theologiſchen Beweiſe, deſſen er ſich bedient, daſs er ein ganz andres Weſen ahndete, als ſeine Worte bezeichnen, daſs er eine Gottheit errieth, aber

 nicht

*) VI. 142.

**) XI. 111. J'enviſage toute l'organiſation de cet univers, et je me dis à moi-même: Si toi, qui n'es qu'un ciron, tu penſes étant animé, pourquoi ces corps immenſes qui ſont dans un mouvement perpetuel, ne produiroient-ils pas une penſée bien ſuperieure à la tienne?

nicht zu erklären vermochte. *) Auch ſieht man wohl, daſs der König aus politiſchen Rückſichten einen offenbaren Atheismus nicht dulden konnte, zumahl, wenn er ſo derb gegeben und ſo ſchlecht vertheidigt war, wie im Syſtem der Natur. Er traute nicht allen Menſchen die Feſtigkeit zu, welche er ſelbſt beſaſs, bey einem Motiv- und Troſtloſen theoretiſchen Syſteme dennoch ungeändert gut und redlich zu ſeyn.

Denn wenn man auch alle ſeine Aeuſerungen über das Weſen der Gottheit zuſammennimmt: ſo fehlt ihnen doch alles, was dieſer Idee practiſchen Einfluſs verſchaffen kann. Die Gottheit iſt kein von der Welt abgeſondertes Weſen, kein Individuum, zu dem der Menſch Herz faſſen könnte, auf das er vertrauen und hoffen möchte, ſie kann und darf ſich vergänglichen Weſen nicht mittheilen, keine Gemeinſchaft haben mit Weſen, deren

*) VI. 146. Quoique nôtre raiſon nous prouve cet être, que nous l'entrevoyions, que nous devinions quelques unes de ſes operations, jamais nous ne pourrons aſſez le connoitre pour le deſinir.

deren Dauer kaum eine Sekunde ist. *) Friedrich konnte durchaus die Idee von göttlicher Vorsehung nicht fassen und aufnehmen, kaum erlaubt er sichs, ihr auf dem Wege andrer Speculationen zu begegnen. Alles ist ihm mehr ein Spiel von Mittelursachen, die durch ihre verschiedenen Verbindungen alle Begebenheiten herbeyführen; alles Wirkung

de ces causes secondes,
Dont les ressorts, couverts de tenebres profondes,
Sous leur deguisement sachant nous echapper,
Par leur fausse apparence ont l'art de nous tromper. **)

Wie konnte ein Denker, dem alle bloss metaphysische Ausdrücke so verhasst waren, sich mit leeren Mittelursachen begnügen, wie konnte ein Mann, in dessen Leben sich so viele Vorfälle ereigneten, die jeden Andern blindlings zum Glauben an eine Vorsehung getrie-

*) XI. 112. Vergl. VIII. 17. Mais Dieu jusques à nous ne peut se rabaisser, Il borne son pouvoir à des lois generales etc.

**) VII. 181.

getrieben hätten, so offenbar diesen Glauben von sich weisen! Er enthält ja nichts, was sich nicht mit der Vorstellung von einer alles beherrschenden Intelligenz vertrüge, nichts, was ihr gradehin widerspräche. Allerdings, wenn diese Intelligenz als Individuum genommen wird, abgesondert von der Welt, aber zurückwirkend auf sie. Allein diejenige Intelligenz, welche gleichsam das Product der Weltorganisation, also nicht ein denkendes Wesen, sondern ein gedachter Gedanke ist, diese läſst sich nicht so denken, als wirke sie auf einzelne Theile des Ganzen, auf einzelne Begebenheiten und Handlungen; sie wird selbst erst von diesen Theilen des Ganzen, insofern sie zum Ganzen gehören, hervorgebracht. Nehmen wir sein System von der Ewigkeit der Welt und ihren unveränderlichen Gesetzen dazu: so ergiebt sich leicht, daſs in dem Zusammenhange seiner Speculation eine Vorsehung, wie wir sie uns denken, nicht Statt finden konnte. *)

Dieſs

*) Daher scheinen seine Aeuſserungen über die Güte Gottes z B. VII. 365 und Ebend. 84. mehr poetische Wendungen, als philosophische Ueberzeugungen zu seyn.

Diefs alles wird um fo erklärlicher, wenn man daran denkt, dafs feine Philofophie zwar eine Frucht des Nachdenkens war, aber doch von feinem practifchen Leben und empirifchen Character ihre vornehmfte Richtung bekam. Schon längft hat irgend ein Philofoph gefagt, was man täglich bemerken kann, dafs der Glaube an Vorfehung in fchwachen, unthätigen und unglücklichen Menfchen am ftärkften fey. Dagegen nun läfst es fich recht wohl reimen, wie ein Mann, von Friedrichs Kraft und Thätigkeit, dem fo vieles auf ganz natürlichen Wegen gelang, und der felbft dann, wenn ihn ein Unglück traf, immer fogleich die nächften Urfachen davon in fich felbft oder andern fuchte und fand, wie ein folcher Mann auf eine Idee Verzicht thun konnte, die ihn einerfeits gewiffermaaffen nur zu einem Werkzeuge herabfetzte, andrerfeits aber ihm zur Erklärung der Weltbegebenheiten und feiner Schickfale entbehrlicher fchien. Ohne ihm übrigens darinn beyzuftimmen, kann man gar wohl fagen, dafs ein Mann auf feinem Platze, in feinen Verhältniffen, häufig da ganz natürlichen Zufammenhang fehen mag, wo den übrigen entfernten

Zu-

Zuſchauern Alles wunderbar, räthſelhaſt und Wirkung einer höhern Macht ſcheint. Daſs ich mich mit dieſer Erklärung nicht ganz irre, dafür bürgt zum Theil auch der Widerwillen, den Friederich gegen die Idee eines Ohngefährs und Zufalls ſo oft äuſert —

Le hazard n'est qu'un mot, sans rien signifier — *)

Er erſchien ſich ſelbſt zu überlegt und einſichtsvoll, um ſich dem Zufalle zu unterwerfen, und zu ſtark und ſelbſtthätig, um ſich bloſs von einer höhern Macht leiten zu laſſen.

Mit dieſen moraliſchen Ideen von der Gottheit hängt die Lehre von *Unſterblichkeit der Seele* zu genau zuſammen, **) als daſs ſie in Friederichs Syſtem eine Aufnahme hätte finden können. Es giebt der edlen Seelen viele, die über der Unbegreiflichkeit der Zukunft den Muth verliehren, darnach zu forſchen, aber nicht den Muth, darnach zu ſtreben und ihres Lohns würdig zu werden.

Auch

*) VIII. 11. Vergl. X. 131.

**) Darauf deutet er ſelbſt hin VI. 157. Sans ce rapport — la divinité ne devient pour l' homme qu' un objet de ſpeculation et de curioſité.

Auch ſcheint es, als ob dieſer Glaube dem Könige darum ſo fremd geworden ſey, weil er ihn zuerſt im Zuſammenhange der poſitiven Religion kennen gelernt hatte. Nicht einmahl im Kummer nahm er ſeine Zuflucht zu dieſer Hoffnung, kaum gönnte er ſich das Vergnügen, davon zu ſprechen und ſie zu beſtreiten. *) Bey dem Verluſte ſeiner Theuren nimmt er ſich Cicero'n zum Muſter, und ſchöpſt Troſt aus dem dritten Buche des Lukrez. **)

Alle dieſe ſpeculativen Ideen des Königs laſſen ſich aber nur dann richtig und unpartheyiſch beurtheilen, wenn man ſeine Aeuſerungen über das menſchliche Erkenntniſsvermögen, und über den Werth und Endzweck aller Philoſophie damit vergleicht. Er widmet einen eignen Aufſatz der Entwickelung ſeiner Ueberzeugungen davon: daſs wir nichts wiſſen, daſs das Wiſſen wohl auch unſre Beſtimmung nicht iſt, und daſs unſer moraliſcher

*) Flüchtige Aeuſerungen wie z. B. X. 204. s'il y a une autre vie etc. entſcheiden hier nichts.

**) XI. 271. 273.

ſcher Werth davon nicht abhängt. *) Alles, was der Scepticismus aus der Schwäche der menſchlichen Sinne, aus der Vielſeitigkeit der Obiecte unſers Nachdenkens, aus der widerſprechenden Verſchiedenheit philoſophiſcher Meynungen, aus der Kürze des menſchlichen Lebens, aus der Ohnmacht des Geiſtes, aus der Gewalt der Vorurtheile und des Anſehens, von jeher zu ſeiner Begründung hergeholt hat, wird hier in einem lebhaften Gemählde zuſammengedrängt, deſſen Hauptzug die edle und weiſe Toleranz iſt, die den König in allen Fällen leitete. Wenn man, ſagt er anderswo, **) alle dieſe abgezognen Materien lange genung durchdacht hat: iſt man endlich genöthigt, auf Montaigne's: Was weiſs ich? zurückzukommen. Man kann ſich ohne Nachtheil über ſolche Gegenſtände irren: Der Menſch iſt gemacht, zu handeln, und du verlangſt, zu denken? ***) Bey den Metaphyſikern lernt man nichts, als die Unbegreif-
lich-

*) Sur l'innocence des erreurs de l'esprit. VI. 191.

**) XI. 89.

***) Ebend. 119.

lichkeit einer Menge von Gegenſtänden, welche die Natur der Faſſungskraft unſers Geiſtes entzogen hat. *) Ich habe eine unendliche Menge von Syſtemen kennen gelernt, und ich habe keins gefunden, das nicht von Abgeſchmacktheiten ſtrotzte: dieſs hat mich zum Pyrrhonismus geführt. Ich ſetze ſolche Materien durch, ſo lange ich kann, um zu ſehen, wie weit man das Raiſonnement treiben kann, und auf welcher Seite die meiſten Abſurditäten ſind. **) Was man von der Philoſophie zu fordern hat, iſt, daſs ſie eben ſo viel Einfluſs auf die Sitten gewinnen möchte, als die der Alten. Ich verzeihe den Stoikern alle Verirrungen ihrer metaphyſiſchen Raiſonnements, in Rückſicht auf die groſsen Männer, die ihre Moral gebildet hat. Die erſte Secte iſt für mich diejenige, welche am meiſten auf die Sitten wirkt, und die Geſellſchaft ſichrer, glücklicher und tugendhafter macht. ***) Die Metaphyſik iſt wie ein Graben, je mehr man ſchöpft, deſto tiefer. Wir kön-

*) X. 82. Vergl. — Ebend. 130.
**) XI. 24.
***) Ebend. 102.

können viel Dinge ohne Gefahr nicht wissen: das Wichtigste ist, gut zu leben, gesund zu seyn, Freunde zu besitzen, und ein ruhiges Herz zu haben. *) Es kommt mir vor, als seyen die Menschen nicht gemacht, um über abgezogene Gegenstände tief zu denken: Gott hat sie unterrichtet, so viel sie nöthig haben, um sich in der Welt zu leiten, nicht aber, so viel sie brauchen, um ihre Neugierde zu befriedigen. Denn der Mensch ist gemacht, zu handeln, nicht zu speculiren. — Alle meine metaphysischen Meynungen stürzen keineswegs die Gründe einer vernünftigen Moral um. — **) Wenn man unter Lücken der Philosophie alle diejenigen Gegenstände begreift, welche der menschliche Verstand nicht hat ergründen können, und an welchen sich der Geist des Systems geübt hat; so wird man über diese Materie ein Buch liefern können, welches doppelt so viel Bände enthält, als die Encyclopädie. Mich dünkt, der Mensch ist mehr zum Handeln geschaffen, als zum Erkennen: der Urstoff der Dinge verbirgt sich

*) VIII. 367.
**) XII. 28.

ſich vor unſern beharrlichſten Nachforſchungen. Die Hälfte unſers Lebens bringen wir damit zu, die Irrthümer unſrer Vorfahren abzulegen: aber dennoch laſſen wir die Wahrheit immer auf dem Grunde ihres Brunnens, aus welchem ſie auch die Nachwelt, mit allen ihren Bemühungen, nicht herausziehen wird. Wir wollen uns erinnern, daſs erkennen lernen oft zweifeln lernen iſt. — Ueber dieſe Aeuſeruugen commentirt ein denkender Mann vortreflich: *) Da der König über die Nothwendigkeit der vollkommenſten Erfüllung der groſsen Pflichten ſeines Standes gewiſs nie der Zweifelſucht Platz gab, ſo war ſeine Gleichgültigkeit über Speculationen allerdings nicht nur unſchuldig, ſondern gut. Was würde nicht geſchehen ſeyn, wenn er ein Dogmatiker geweſen wäre, und mit jener Kraft ſeines Characters die Macht ſeines Scepters hätte geglaubt anwenden zu müſſen, um zu ſeinem wahren oder falſchen Syſteme alle zu bringen, über die ſich ſeine Gewalt erſtreckte! Die Könige müſſen Gott nachahmen, der die Wahrheit weiſs, (weil er ſie iſt) und den

*) Allg. Liter. Zeit. 1789. N. 50. S. 398.

den Irrthum doch so duldet, daſs er auch zur besten Religion die Welt nicht wider ihren Willen vereinigt.

Was seine *theoretische Moral* betrifft: so bleibt er sich darinn immer noch am gleichsten. Denn wie sich auch immer seine Urtheile über Menschenbestimmung und Würde ändern mochten, seine Theorie der menschlichen Pflichten blieb ungeändert dieselbe. Das Glück des Einzelnen und das Wohl der Gesellschaft sind die Beziehungspuncte unsrer Handlungen, und eine wohlgeordnete Salbstliebe das Princip aller Moral. *) Sehr richtig bemerkte er, daſs ein allgemein annehmbares und gültiges Princip der Moral allgemein faſslich und der Natur des Menschen angemessen seyn müsse. Darum schien ihm die Vorstellung von der Schönheit der Tugend, welche die Stoa giebt, die Nachahmung der Gottheit, welche Plato lehrt, das Vergnügen, wie es Epicur dachte und seine Nachfolger miſsverstanden, die Erwartung eines bessern Lebens, worauf sich die christliche Religion gründet, und die Liebe zu Gott, welche bey gewis-

*) Sur l'amour propre etc.

gewissen Secten empfohlen wird, alle diese Motive schienen ihm zu schwach und einseitig zu seyn. Dagegen hat die Selbstliebe alles, was man hier verlangen kann, sie ist allgemein und ist überall gleich mächtig. Aber er bedient sich ihrer nicht, wie Rochefoucault, um die menschliche Tugend zu lästern, und zu blossen Schein zu erniedrigen: er findet in ihr den Keim aller wahren Tugend. Denn wer sich selbst liebt, kann unmöglich ein höheres Glück wünschen, als Seelenruhe, und diese zu erlangen, ist ohne Tugend unmöglich. Selbstliebe allein lehrt uns, kleine Vortheile aufopfern, um grössere zu erreichen, sie warnt und hütet uns vor Lastern, die sie vernichten würden.

Dem widerspricht sein Urtheil über die Menschen nicht, so hart es auch klingen mag.*) Unser Geschlecht, sagt er, hat wahrscheinlich so seyn sollen, wie wir es kennen: ein seltsames Gemisch einiger guten und einiger bösen Eigenschaften. — Ich betrachte den Menschen, wie ein Maschinenwerk, welches den Gewichten und Rädern, wodurch es geleitet

 wird,

*) XII. 9. Vergl. VII. 336

wird, folgen muſs; was man Weisheit und Vernunft nennt, iſt bloſs Frucht der Erfahrung, welche auf die Furcht oder Hoffnung wirkt, dieſe groſsen Triebfedern unſerer Handlungen. — Die Stoa dachte ihm zu groſs und edel von der menſchlichen Natur, und Zeno iſt ihm ein Philoſoph für Götter. *) Nur als ein Troſtmittel für Unglückliche läſst er ſeine Lehre gelten. **) — Es iſt nicht nöthig, alle die Stellen zu ſammeln, in denen er ſich über die Verderbtheit und Nichtswürdigkeit der Menſchen erklärt: ein König hat mehr Gelegenheit, als jeder Andre, in dieſem Falle traurige Erfahrungen zu machen, ſo wie ihm auch viele Züge von Tugend und Edelmuth entgehen, die der Privatmann in ſeinen kleinen Verhältniſſen bemerken kann. Die Frage wäre nur davon: welche Achtung der Mann verdient, welcher trotz der kleinen und verächtlichen Meynung, die er von den Menſchen hat, ſichs dennoch nicht verdrüſſen läſst, ſo viel für ihr Wohl zu thun und aufzuopfern.

Ueber-

*) X. 204.

**) XII. 13.

Ueberhaupt würde alles, was Friederich über Moral und Lebensweisheit *dachte* und *ſagte*, in einem weit höhern und edlern Lichte erſcheinen, wenn ich zugleich in einem gedrängten Auszuge erzählen könnte, was er *that*. Eine ſolche Erzählung würde zugleich auch dasjenige am beſten erläutern und rechtfertigen, was von ſeiner *politiſchen Moral* zu ſagen wäre. Man kennt ſeinen Anti-Machiavel, ſeine politiſchen Aufſätze, ſo wie die Vorrede zu ſeiner Hiſtoire de mon tems. Man muſs die Theorie loben, und in Rückſicht der Praxis ſich in die wirkliche Welt zu verſetzen wiſſen.

Was alſo ſeine Art zu philoſophiren im Ganzen betrifft: ſo trägt ſie durchaus das Gepräge ſeiner Denkungsart und ſeiner Verhältniſſe. Die ſpéculative auf der einen Seite iſt lauter gebiethende Ordnung, monarchiſcher Geiſt, Kürze und entſcheidende Beſtimmtheit; die moraliſche auf der andern Erfahrung eines Fürſten vom Werthe der Tugend, Schonung gegen Schwachheiten, Mäſſigung in Forderungen, Duldſamkeit gegen das, was ſchwer zu ändern iſt. Die Ewigkeit der Welt, ihre

 un-

unveränderlichen Gesetze, das allgemeine und ewige *Muſs*, erklärt das Räthsel der Welt nicht: aber es zerhaut den Knoten, und bleibt die letzte Zuflucht für den, der sonst lauter Ungewiſsheit findet, wenn er die Untersuchung der Welt nicht mit der Untersuchung seines eignen Erkenntniſsvermögens anfängt. Es ist nur Eine Seite der Weltbetrachtung, aber eben die, welche von jeher allen Köpfen, die nach einer festen und bestimmten Entscheidung ringen, am ersten und stärksten in die Augen fiel.

Eine Betrachtung drängt sich uns hier von selbst auf, die zum Glück der Wissenschaft nur von einzelnen Fällen gilt: daſs es nehmlich Seelen geben kann, deren practische Tugend durch den Mangel, selbst der stärkendsten und trostvollsten Wahrheiten der Theorie, nichts leidet, daſs die speculative Ungewiſsheit, und sogar der offenbare Zweifel an den Hauptlehren der Philosophie nicht immer ein böses Herz voraussetzt oder zur Folge hat, und daſs sogar unsre Seelenruhe nicht gradehin oder allein von theoretischen Vorstellungen abhängt. Da diese Bemerkung

nicht

nicht allgemein gilt, ſo kann und darf ſie gegen die Theorie nicht gleichgültig machen: da ſie indeſs durch einzelne Beyſpiele beſtätigt wird, ſo kann ſie zu derjenigen Schonung und Duldſamkeit führen, welche Friederich ſo dringend empſahl und in allen Verhältniſſen ſeines Lebens ſo muſterhaſt und wohlthätig ausübte.

UEBER

ELEMENTARPHILOSOPHIE

UND

SKEPTICISMUS.

Ens varium et mutabile ſit ſimplex duntaxat e unum.

Nachdem die Critic der reinen Vernunft einmahl angefangen hatte, die menſchliche Erkenntniſs unter der Idee eines Ganzen zu befaſſen, und die nothwendigen Geſetze und Regeln ihrer urſprünglichen Erwerbungsart und dadurch zugleich die Möglichkeit derſelben zu beſtimmen; ſo war es wohl ſehr natürlich, daſs man durch Aufſuchung eines erſten abſoluten Grundſatzes der Philoſophie oder wohl auch der ganzen menſchlichen Erkenntniſs ſie zu ihrer Vollkommenheit zu erheben und ſie gegen alle Zweifel feſt zu grün-

gründen bemüht war. Allein ſo groſs und erhaben auch die Idee iſt, die uns bis an die Grenze alles Begreiflichen vordringen heiſst und uns zur Vollendung unſrer Forſchungen hintreibt, ſo iſt es doch wohl vorerſt nöthig, zu ſehen, ob der menſchliche Geiſt dieſes Ziel überhaupt zu erreichen vermag, da er es ſonſt ſchon vergeblich wagte, das Abſolute zu ergründen. Die neuere Bearbeitung der Elementarphiloſophie hat dieſen wichtigen Zweck, die Philoſophie durch einen erſten abſoluten Grundſatz in und durch ſich ſelbſt zu begründen, die Mängel und Lücken der Critic zu ergänzen, alle Einwürfe auf immer abzuweiſen und ſo einen ewigen Frieden im Reiche der Wahrheit zu ſtiften. Der Gang der Verhandlungen war ohngefähr dieſer: Nachdem die Critic der reinen Vernunft zur Auflöſung der Frage, wie iſt Erfahrung möglich? die nothwendigen Geſetze des Denkens und Erkennens verzeichnet, das ſynthetiſche und analytiſche Denken geſchieden, und die ſynthetiſche objective Einheit des Bewuſstſeyns und die Categorien als die Elemente einer Transcendentalphiloſophie oder eines Syſtems von der Möglichkeit alles Denkens

kens und Erkennens angegeben hatte, so thaten sich mancherley Einwürfe hervor, die natürlich eine genauere Analyse einzelner Begriffe nöthig machten. Hier trat nun Herr Rath Reinhold mit seiner Theorie des Vorstellungsvermögens auf, und suchte durch Erörterung dieses Allgemeinbegriffs und eine genaue Zergliederung aller darunter befaßsten Begriffe die Schwierigkeiten zu lösen; als Fundament des ganzen Gebäudes ward der Satz des Bewufstseyns aufgeführt, der freilich die begleitende Bestimmung aller unsrer Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen ist, insoferne wir sie als die unsrigen ansehen; aber wie neuerlich erinnert worden, scheint das Bewufstseyn so wenig das Princip der genannten Aeufserungen des Gemüths, dafs es selbst erst durch diese möglich wird, und nur die Einfassung derselben in bestimmte Grenzen hergiebt. So lehrreich und unterhaltend auch die Zergliederung des Mannichfaltigen im Bewufstseyn immer seyn mag, so wird doch dabey schon ein synthetisch gebildetes System vorausgesetzt; denn die Analyse des Satzes des Bewufstseyns ist wohl zu unbestimmt, als dafs er irgend eine Synthesis rechtfertigen

könnte,

könnte, wie Aenefidemus erinnert, weil die objective fynthetifche Einheit des Bewufstfeyns, die fofort auf eine objective Synthefe hinweifst, uns aus den Augen gerückt ift und man damit den richtigen Standpunct verliert. Hr. Prof. Fichte glaubte wahrzunehmen, dafs die Elementarphilofophie nur noch nicht auf den letzten und höchften Grundfatz zurückgeführt fey; fo wie alfo jede Verbindung (Synthefis) einen Satz und einen Gegenfatz (Thefis und Antithefis) in fich fchliefse, fo müffe das Subject und Object im Satze des Bewufstfeyns auf das Ich und Nicht-Ich zurückgeführt werden. Er legt daher die Idee des Ich und Nicht-Ich zum Grunde, und entwickelt daraus vermittelft der reinen Verftandesbegriffe und des Grundfatzes der Beftimmbarkeit die idealen Verhältniffe derfelben, um fich fo zu den verfchiedenen Arten der Vorftellungen den Weg zu bahnen. Allein diefe Art zu verfahren fetzt fchon die reinen Verftandesbegriffe und die daraus hergeleiteten Denkgefetze voraus. Diefs fagt Hr. Prof. Fichte felbft: Die Ausmittelung des höchften Grundfatzes alles Willens kann nicht anders gefchehen, als vermittelft der Anerken-

kennung aller Gesetze des Denkens, die doch allererst aus diesem höchsten Grundsatz abgeleitet werden können. Logic und Critic wird also als Propädeutik alles Philosophirens vorausgesetzt. In der Recension des Aenesidemus in der Allgemeinen Litteratur Zeitung heisst es ferner, jeder Synthesis liege eine Thesis und Antithesis zum Grunde, aber diese könne doch erst aus jener hervorgehen, und durch sie begründet werden und setze sie mithin voraus. Das Ich und Nicht-Ich sind ferner nur Ideen, die erst durch den Grundsatz der Bestimmbarkeit Prädicate erhalten können. Das Ich ist das Bestimmende oder absolut Setzende, das Nicht-Ich das Bestimmbare, welches doch nur willkührlich ist oder doch nur dadurch gedenkbar, dass dem Ich ein idealisches Absolutum untergeschoben wird oder ein All der Realität, von dem durch Theilung alles Uebrige sein Wesen ableitet. Endlich scheinen aus einem solchen Grundsatze alle Wissenschaften sich nur sehr schwer ableiten zu lassen, und der Grundsatz in Rücksicht dieser oft müssig zu seyn. Da man bey der Bestimmung des Ich und Nicht-Ich nur dem Satze der Identität und des Widerspruchs

ſpruchs folgen kann, ſo müſſen dieſe natürlich als die oberſten Denkgeſetze gelten, woraus ferner folgt, daſs der erſte Grundſatz der Philoſophie ſowohl material als formal ſeyn müſſe; dadurch ſcheint aber die Logic und Transcendentalphiloſophie vermengt zu werden, welche Kant ſo ſorgfältig geſchieden hat, ob es wohl die Abſicht iſt, für beide gemeinſchaftliche, höhere Grundſätze aufzuſuchen. Alles dies möchte wohl auch von dem Grundſatze der Beſeelung des Hrn. Prof. Abicht gelten, wie auch in der Recenſion dieſer Elementarphiloſophie in der Allgemeinen Litteratur Zeitung erinnert wurde. Die ganze Art des Verfahrens erinnert nothwendig an Des Cartes cogito ergo ſum, der übrigens durch ſeinen Grundſatz wenig gewann. Alle übrigen Bemühungen um einen erſten abſoluten Grundſatz glaube ich mit Recht übergehen zu können, da ſie alle ein gemeinſchaftliches Ziel haben. Dieſes analytiſche Verfahren in Zergliederung der menſchlichen Natur, ihrer Kräfte und Fähigkeiten ſcheint eine Rechnungsprobe eines ſynthetiſch beſtimmten Ganzen zu ſeyn. Es wird ein Begriff herausgehoben und die Verwandtſchaft der übrigen

gen mit demſelben nach den Geſetzen des Denkens gezeigt, wobey es aber wohl unvermeidlich iſt, daſs nicht empiriſche Beſtimmungen ſich mit einſchleichen, indem zur urſprünglichen Erwerbungsart der Erkenntniſſe ſich leicht abgeleitete und zufällige Modificationen hinzugeſellen. Das Reſultat würde daher ohngefehr folgendes ſeyn: wenn auch jene Bemühungen nicht den erwünſchten Erfolg hätten, ein in allen ſeinen Theilen vollendetes und unumſtöſsliches dogmatiſches Syſtem aufzuführen, ſo ſind ſie doch als lehrreiche Verſuche zu ſchätzen, eine Idee durch alle Categorien durchzuführen und dienen zur Beſtätigung derſelben, als welche den menſchlichen Geiſt bey ſeinen Beſtimmungen im Denken überall leiten. Denn nach Ideen müſſen einmal die Wiſſenſchaften bearbeitet werden, wenn wir des ſichern Erfolgs gewiſs ſeyn wollen, und warum ſollte nicht, wie in der Mathematik, die analytiſche Methode der ſynthetiſchen zur Beſtätigung dienen und ſich neben ihr erhalten? Iſt aber wohl die Idee einer Elementarphiloſophie, die alle übrigen Wiſſenſchaften durch gemeinſchaftliche Grundſätze konſtituirt und verbindet, zur

Be-

gründung eines dogmatischen Systems der Philosophie durch einen ersten unmittelbargewissen Satz, möglich und ausführbar? Ich gestehe, dass ich mich nicht überzeugen kann, denn ausser dem Obigen scheint mir noch diess dagegen. Ein analytischer Satz kann keine Synthesis begründen; ein synthetischer a posteriori gewährt nicht hinlängliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit und würde nur ein empirisches System liefern; ein synthetischer Satz a priori kann nicht ohne Beweis gelten, denn der Grund jeder Synthesis muss aufgewiesen werden können, er wäre also nicht der höchste und oberste. Der absolute Grund vom Daseyn und Zusammenhang der Dinge entgeht uns und wir müssen uns mit relativer Wahrheit von ihrer Natur begnügen; unser Wissen möchte wohl immer noch fragmentarisch bleiben und ein natürlicher Skepticismus, der uns anwandelt, nicht ganz zu vertilgen seyn. Er scheint aus der eigenthümlichen Einrichtung unsers Geistes hervorzugehen, in welchem Möglichkeit und Wirklichkeit getrennt erscheinen. Denn wird uns ein wirklicher Gegenstand durch Anschauung ge-

geben, so erkennen wir ihn nicht so fort seiner Möglichkeit nach, und der gedachte mögliche Gegenstand ist darum nicht so fort wirklich, daher gewisse Wahrnehmungen unsern Geist in Verlegenheit setzen, weil sie der Verstand mit seinen Gesetzen nicht gleich reimen kann. Hätten wir einen anschauenden Verstand, bey dem Anschauen und Denken eins wäre, so könnte uns nie ein Zweifel in den Sinn kommen. So wie die Vernunft zur Möglichkeit der Erkenntniss Einheit des Bewusstseyns fordert, um die besondern und einzelnen Wahrnehmungen zusammen zu fassen, so bedarf die Elementarphilosophie, um die verschiedenen Sätze und Erkenntnisse unter eine Idee zu befassen, einen absoluten ersten Grundsatz, der für sich feststeht und zu dem Bedingten das Unbedingte liefert, denn so will es die forschende Vernunft. Allein vermöge der vorhin angeführten Eigenthümlichkeit unsers Geistes finden sich bald ein paar Gegensätze, die dem Skepticismus gegen jedes dogmatische System die Waffen leihen. Erstens, die Wirklichkeit des angenommenen Satzes ist nicht unmittelbar gewiss,

weil

weil er nicht wie in der Mathematik anſchaulich dargeſtellt werden kann, oder von dem Gedachtwerdenmüſſen läſst ſich nicht auf das Seyn ſchlieſsen, wie Aeneſidemus ſagt; die nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung rechtfertigen nur die problematiſche Annahme derſelben und begründen alſo nur ein problematiſches Denken. Zweitens, der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung, den die Vernunft in ihren Ideen aufſtellt, um alle Erkenntniſſe darnach zu prüfen und ſie ihrer Vollendung näher zu bringen, macht auch hier ſeine Forderung geltend, ob auch die Reihe der untergeordneten Bedingungen in einem Syſteme oder in einem ſyſtematiſch geordneten Ganzen vollſtändig und erſchöpft ſey, und auch darauf beruft ſich Aeneſidemus: Wer iſt uns Bürge dafür, daſs nicht noch mehr in dem Vorſtellungsvermögen werde entdeckt werden, als bisher, und ob nicht noch mehrere verborgene Geſetze des Vorſtellens, als ſo viele Bedingungen der Erkenntniſs zu entdecken übrig ſind? überdem ſey jeder Satz wieder bedingt und müſſe durch einen höhern be-

wiesen werden und so fort. Die reine theoretische Vernunft enthält nehmlich nothwendig das Ideal einer intellectuellen Welt, d. i. eines vollständigen Wahrheitssystems, dem wir uns ins Unendliche nähern müssen. Diese guten Gründe scheinen mir jedes dogmatische System, welches auf objectiven Behauptungen erbaut wird, mit Recht zu treffen, ob die Critic? möchte sich zum Theil schon eben daraus ergeben. Diese wird sich gewiss erhalten, nachdem einmahl der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Denken rege geworden und die Idee einer Transcendentalphilosophie ausgeführt worden. Ihr Plan muss wohl der richtige seyn, da es die menschliche Vernunft von jeher anhaltend beschäftigte, Anschauen und Denken zu vereinigen und die Bedingungen dieser Vereinigung anzugeben, ohne jene höhern Bedürfnisse und Kenntnisse der Menschen, die über die Erfahrung hinausgehen, aufzugeben; diese machen besonders das Feld der practischen Philosophie aus, und das reine Vernunftgesetz begründet die ganze Reihe moralischer Wahrheiten, die den

prac-

practischen Wissenschaften zur Grundlage dienen. Allein auch die Gewissheit des moralischen Gesetzes hat man bezweifelt, oder sie wenigstens als ein unausführbares Ideal herabzusetzen gesucht. Um nun jene nothwendigen, dem menschlichen Herzen theuren Wahrheiten nicht aufzugeben und den skeptischen Zweifeln zu entgehen, giebt es keinen andern Weg, als diese Wahrheiten durch den Weg der Empfindung zu versinnlichen oder sich an die geoffenbarte Darstellung zu halten. Wer erinnert sich nicht an Jacobi's vortrefliche Darstellung in seinem Woldemar? an Ewalds Schriften und andre, die neuerdings so vielen Beyfall erhalten haben; nur vermittelst des Gefühls wissen sie jene Wahrheiten fest zu halten. Gewiss muss man sich immer mehr an das Practische halten, je weniger uns die Theorie zu befriedigen vermag und je mehr wir einsehen, dass der Streit des Idealismus und Realismus der theoretischen Vernunft unwiderlegbar, nur durch die practischen Forderungen derselben ausgeglichen werden kann. Sonach würden wir uns vom Dogmatismus oder dem Hange

der Vernunft, das durch Speculation zu erforschen, was doch nur Gegenstand eines practischen Glaubens oder Regulativ unsrer Handlungen seyn soll, immer mehr zurückziehen müssen in das practische Gebieth, welches uns die Critic anweisst.

Lotheisen.

BE-

BEMERKUNGEN

ÜBER DIE NEUESTEN BEMÜHUNGEN FÜR DIE CRITISCHE PHILOSOPHIE.

Es fehlt in der neuesten Geschichte der Philosophie nicht an Stoff und Gelegenheit zu Satyren und Ausfällen: es fehlt auch nicht an Schriftstellern, welche diese Gelegenheit benutzt haben. *) Anstatt mit diesen gemeinschaftliche Sache zu machen, sey es mir vergönnt,

K 4

*) S. *Allgem. Deutsche Bibl.* einige Recensionen in *Jakobs Annalen*, und in der *Neuen Bibl. der sch. Wiss.*

gönnt, einige ganz ernsthafte Bemerkungen über die neuesten Bemühungen für die Philosophie hier mitzutheilen. Ich benütze nur das Recht, was in solchen Fällen Jedem zukommt, seine Meynung zu sagen, und bin weit entfernt, mir eine Stimme unter den Philosophen dieser Zeit anzumassen.

Die speculative Philosophie würde allmählig auch in Deutschland *) alle Aufmerksamkeit verliehren, wenn nicht zu gewissen Zeiten neue Systeme aufträten. Der Gelehrte würde sich mit dem historischen Studium derselben und einer Answahl aus dem Vorhandenen begnügen, und der übrige Theil des Publikums befriedigt sich entweder mit den Resultaten des religiösen Nachdenkens, oder hält sich an die practischen Theile der Wissenschaft und an eine Art zu philosophiren, die man mit Einem Namen die Montagnesche nennen

*) S. einige scharfsinnige Bemerkungen über die Vorliebe der Deutschen für speculative Philosophie in der *Schwabischen* Preisschrift: *Ueber die Fortschritte der Metaphysick.*

nennen könnte. So oft aber irgend ein denkender Kopf neue Bahnen bricht, oder die Unrichtigkeit und Unbequemlichkeit der alten zeigt: so oft verbreitet sich ein mächtiges Interesse an der Speculation: indem die eine Parthey dem neuen Systeme zufällt, die andre in den Weg tritt. Diese gegenseitigen Bemühungen dauern gewöhnlich eine geraume Zeit; dann findet sich unter den Anhängern der neuen Lehre hin und wieder ein einzelner Kopf, dem es nicht genügt, auf seines Meisters Wort zu schwören, der sich hier oder da eine neue Aussicht öfnet, einen neuen Weg bahnt, eine neue Formel, eine neue Definition erfindet. So ist es, nach dem Zeugnisse der Geschichte, mit der Cartesischen, so mit der Wolfischen Philosophie ergangen, und wir hören eben so von halben Cartesianern und Wolffianern, wie gegenwärtig von halben Kantianern sprechen. An solche Erfinder der zweyten Ordnung schliessen sich dann gewöhnlich solche Schriftsteller an, welche die Lehren eines neuen Systems auf andre Wissenschaften anzuwenden und gemeinnützig zu machen suchen.

Wie nun aber diese Bemühungen sich richten, und welchen Erfolg sie haben, das hängt theils von dem Geiste eines solchen neuen Systems, theils von dem Geiste des Zeitalters, also von der übrigen literarischen Bildung und der politischmoralischen Denkungsart einer Nation, ab.

Um bey dem letztern anzufangen: so macht es unstreitig einen sehr beträchtlichen Unterschied, ob man schon viel, oder nur wenig vorgearbeitet findet. Im erstern Falle ist zwar die Vergleichungssucht desto grösser, *) aber das wirklich Neue auch desto überraschender, und noch neuer zu seyn desto schwerer. Daher das ängstliche Suchen nach irgend einem andern bestimmten Ausdrucke, das Drehen und Wenden einer Erklärung oder Bestimmung, das Bemühen, andre

*) Diess hat die Critik häufig erfahren. Der eine Satz sollte aus Aristoteles, der andre aus Sextus, der dritte aus Basedow genommen seyn, oder wenigstens grosse Aehnlichkeit mit den Lehren des einen oder des andern haben.

andre Ein- und Abtheilungen, andre Rubricken und Methoden anzubringen. Der Trieb zu neuen Schöpfungen geräth aufs Kleinliche und Auſerweſentliche: und da er keine Materialien mehr ſchaffen kann, ſo verſucht er ſich in Formen. Daher zu und nach Wolfſens Zeiten, daher jetzt die vielen Anwendungen der Philoſophie und ihrer Methode auf andre Wiſſenſchaften und Theorieen, wobey allerdings viel Lächerliches mit untergelaufen iſt. Daſs aber dieſes Verfahren nicht zu allen Zeiten vorkommt, liegt an der Beſchaffenheit der Wiſſenſchaften ſelbſt, und vorzüglich an dem gröſſern oder geringern Vorrathe von Materialien. Iſt eine Wiſſenſchaft damit noch nicht hinreichend oder beträchtlich verſehen; ſo iſt ſie auch neuer Formen weniger empfänglich, und erregt nicht genug Aufmerkſamkeit und Eiferſucht. Man kann gewiſſermaſſen von der Philoſophie eben das ſagen, was Chiabrera von der Poeſie ſagt, è obligata di far inarcar le ciglia (ſie iſt verbunden, groſſe Augen zu erregen): wer eine philoſophiſche Schriſt zur Hand nimmt, hat das Recht zu fragen: was ſagſt du Neues oder

oder Beſſeres? Er legt ſie unwillig weg, wenn ſie nichts, als die bekannten Sachen und Ausdrücke liefert. Und wie macht es unſre Poeſie, um groſſe Augen zu erregen? Man frage darüber die competenten Richter, und man wird hören, daſs ſie jetzt viele Aehnlichkeit mit neuern philoſophiſchen Schriften hat. Der Parnaſs iſt voll, ſagte jüngſt ein neuerer Dichter, es iſt ſchwer, noch einen Platz darauf zu bekommen: wir müſſen zuſehen, ob wir einen neuen Sandhügel daran bauen können, und den wollen wir, ich und meinesgleichen, allein anfüllen. Dieſer Einfall gilt weiter.

Unſer Zeitalter zeichnet ſich durch *Gründlichkeit*, oder wenigſtens durch das Streben darnach aus. Wenn man die verſchiedenen Perioden unſerer Kultur, anſtatt nach Metallen, lieber nach den Seelenvermögen benennen wollte, ſo müſte man die gegenwärtige die Zeit des Scharfſinns nennen. Aber wie die Herrſchaft des Witzes gewöhnlich Fadheit und Seichtigkeit im Gefolge hat: ſo artet der Scharfſinn bey einer falſchen Richtung

und

und Uebertreibung in leere Wichtigkeit und Spitzfindigkeit aus. Ueber der Bemühung, Allem, was man sagt, den Anstrich des Tiefgedachten zu geben, wird man eben so spitzfindig, als unverständlich. Den besten Dienst leistet dabey eine gelehrtklingende Terminologie, die man anpassen kann, woran man will. Ein Scholastiker, von dem ich ein andermahl ausführlicher sprechen werde, urtheilt von einem seiner Zeitgenossen, welcher über einen philosophischen Gegenstand geschrieben hatte, also: Non potest suam artem et intelligentiam ex multa profunditate depromsisse: lege, perlege, sunt omnia plana et vulgaria: fugit ille miser, vel ignorat terminos artis. Qui potest autem philosophus appellari, qui sacratissimas adyti philosophici formulas nescit. Initiatus quisque debet vocabula et formulas mysticas eloqui, quod si non, inter profanos recedere iubeatur. Lege contra nostra et nostrorum: quam ibi omnia suis terminis, suo habitu, quam docte et peculiariter dicta, quam philosophice et, ut exemplo superiori utar, profundo — mystice! So gründlich übrigens eine solche Behandlungs-

art

art ausfieht, eben fo leicht ift fie. So wie man z. B. gründlich zu feyn glaubt, wenn man Begriffe fo lange zergliedert und auseinanderlegt, als es nur immer gehen will: fo ift dieses Gefchäft im Grunde herzlich leicht, wenn man fich nach einmahl aufgenommenen Eintheilungen oder Tabellen richtet. Wie viel Veranlaffung zu neu und gründlich fcheinenden Deductionen hat nicht die Kantifche Eintheilung in rein und empirifch, in Aefthetick, Dialectick u. f. w., die Tafel der Kategorieen und der Schemate gegeben! Am abentheuerlichften fällt dieses Wohlgefallen an Gründlichkeit dann aus, wenn es mit einer lebhaften Einbildungskraft zufammen wohnt. Jeder poetifche Einfall wird dann zuvörderft an die Theorie gehalten, und in das Gewand der Terminologie geprefst: er fieht nun freylich fo weife und gründlich, aber auch eben fo lächerlich aus, wie ein Knabe in Perucke, Mantel und Kragen.

An diefen Characterzug unferer Zeit fchliefst fich ein andrer, die Liebe zur *Einfachheit*, an. Es ift unleugbar, dafs wir in vielen

vielen Stücken einer lobenswerthen Einfachheit näher gekommen find, dafs wir die Umwege nicht lieben, und gern in Allem fo bald, als möglich, zum Wefentlichen gelangen möchten. Wir wünfchten, die Wahrheit mit einem oder zwey Worten ausgeben und faffen zu können. Das zeigt fich fchon in dem Wohlgefallen an kleinen Schriften und Journalen, obgleich diefe, genau genommen, mehr vervielfältigen, als vereinfachen. Eben fo follen nun auch die Wiffenfchaften fammt und fonders vereinfacht werden. Und wie? durch Formen. *) Man fucht emfig nach Principen, aus denen fich das Ganze ableiten laffe: diefe Principe follen fo einfach, als möglich, feyn; manche darunter gränzen fogar ans Einfältige. Es war eine Zeit, wo man fich alle Mühe gab, und alles Verdienft darinn fuchte, die Wiffenfchaften zu *bereichern*, man fchaffte von allen Seiten Materialien herzu, ordnete Kapitel aus der

*) Man findet fogar, dafs einige Schriftfteller von *formaler Form* (viereckigtem Viereck) fprechen.

der einen in die andre, und legte es ganz darauf an, einer Wiſſenſchaft recht vielen Umfang zu geben. Gegenwärtig iſt man beſchäftigt, die Wiſſenſchaft, ſo viel man kann, zu ſäubern und zu ſceletiren, um ſie deſto einfacher und beſtimmter zu machen. Nun iſt allerdings ein Scelet einfacher, als ein ganzer Körper, aber es iſt doch nur ein Scelet. Wenn einige Scholaſtiker die geſammte philoſophia humana ableiteten und eintheilten nach der Anatomie des Begriffs Homo, zerlegt in Hominitas, Homineitas und Humanitas: ſo lachen wir über ihre groſſe Einfachheit, und denken vielleicht nicht an ähnliche Ideen aus unſrer Zeit.

Dieſe Schwierigkeit, neu zu ſeyn, dieſes Wohlgefallen an Gründlichkeit und Einfachheit giebt natürlich den neueſten Bemühungen für die Philoſophie eine ganz eigne Richtung: aber der Geiſt des critiſchen Syſtems ſelbſt hat ebenfalls einen beſondern Einfluſs auf dieſelben. So wie unter Wolff aller Eifer dahin gieng, nach dem Muſter ſeines Syſtems die übrigen Wiſſenſchaften und Theorieen in

mathe-

mathematiſcher Methode abzuhandeln, ohne jedoch an ihrem Inhalte zu meiſtern: ſo bemüht man ſich jetzt, alle Wiſſenſchaften zu critiſiren, ihre Principe aufzuſuchen, andre an deren Stelle zu ſetzen, überall Kategorieen und Antinomieen aufzuſtellen, hier etwas abzunehmen, dort etwas zuzuſetzen. Daher bekommen wir ſo viele Critiken von Wiſſenſchaften und einzelnen Seelenvermögen, die nach der bisherigen Philoſophie nur als Theile andrer Theorieen beyläufig abgehandelt wurden. Die Kantiſche Idee, daſs wir ſo lange keine Metaphyſick hätten, bis die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori dargethan ſey, machte, daſs man anfieng, an der Exiſtenz einer Menge andrer Wiſſenſchaften zu zweifeln, und ſeitdem Kant von künftiger Metaphyſick geſprochen hat, fanden ſich Mehrere geneigt, künftige Wiſſenſchaften zu verſprechen, und Prolegomena oder Grundlagen dazu zu geben. Was die Philoſophie ſelbſt betrifft, ſo erfolgte aus dem Geiſte der Critik eine andre Erſcheinung. Die Critik iſt bisher nur damit beſchäftigt geweſen, das Alte niederzureiſſen: ſie hat eine Menge dog-

matiſcher Lehren ausgemerzt, und uns vielen Inhalt genommen. Das machte, daſs man ſich von andern Seiten damit beſchäftigte, neue Materie aufzuſpüren, und der Philoſophie wiederum mehr Dogmatik zu geben. Endlich hat ſelbſt die Strenge, mit welcher die Critik, ihrer Idee gemäſs, die wichtigſten Probleme der Vernunſt unterſuchte und darſtellte, den neueſten Bemühungen eine beſondre Wichtigkeit gegeben, und einen Enthuſiasmus ausgebreitet, in welchem ſich mehrere Schriftſteller überreden, mit jedem Worte und Satze für die Sache Gottes, der Tugend und der Hofnung zu arbeiten.

So wie ſich nun ſo viele unter den neueſten Bearbeitern der Philoſophie durch Affectation der Neuheit, durch Spitzfindigkeit, durch Trockenheit, durch Verachtung alles Bisherigen, durch Vereinigung der Critik und Dogmatik, und durch einen gewiſſen feyerlichen Pomp auszeichnen: ſo iſt es dagegen kein Wunder, wenn auf der andern Seite entweder Gleichgültigkeit, oder Verachtung, oder Spott eintritt, der critiſchen Philoſophie

ihre

ihre Aufnahme zu erschweren. Möchten doch Denker, die bisher ganz neutral gewesen sind, und die auch wissen und gezeigt haben, worauf es ankommt, sich aufmachen und Mittelspersonen zwischen der Wahrheit, ihren Verderbern und ihren Feinden abgeben!

Zum Schlusse will ich eine kurze Anzeige zweyer Schriften *) anhängen, in denen sich der Geist unsrer neuesten Bemühungen ganz deutlich zeigt, deren Verfasser übrigens so viel Scharfsinn und Penetration zeigen, dass diese ihre Producte durchaus nur auf Rechnung einer Art von Verleitung zu gehören scheinen.

Den Grund aller bisherigen Unvollkommenheit der philosophischen Bemühungen findet der Verfasser der erstern in dem Mangel an einem Grundsatze, welcher den *Inhalt* und die *Form* aller Philosophie enthalte. Einen solchen Grundsatz hat weder die *Kritik*

 noch

*) Von Schelling und Schöneberger.

noch die *Elementarphilosophie* aufgestellt, indem sie sich beyde nur mit der Frage nach der Möglichkeit des *Inhalts* beschäftigen: und noch ist also das *gesammte* Problem von der Möglichkeit der Philosophie, nach *Inhalt* und *Form*, nicht aufgelöst. Der Verf. glaubt den *einzig möglichen Weg* zu der Auflösung desselben in dem *Begriffe* der Aufgabe selbst gefunden zu haben.

Wenn ich die ganze Abhandlung wirklich verstanden habe: so enthält sie durchaus nichts Bedeutendes, *neu* will der Verfasser selbst nicht seyn. Er hat einen Grundsatz aufgestellt, welcher noch vor dem Satze des Bewusstseyns liegen, die Urform aller Philosophie begründen, und mit dem letztern vereinigt das *gesammte* Problem von der Möglichkeit der Philosophie lösen soll. Inhalt und Form der Philosophie sind wechselseitig durch einander begründet, und dieser Grundsatz ist die Bedingung von Beyden, er selbst unbedingt. *Ich ist Ich*, so lautet dieser Grundsatz; der, verbunden mit allem, was der Erfinder desselben von *Setzen* und *Gesetztseyn*

sagt,

ſagt, einen guten Stoff zu Satyren geben würde. *)

Und was iſt denn dieſes: Ich = Ich? Eine Anſchauung? eine Reflexion? ein Gefühl? Das erſtre? ſo iſt es nichts, als was man Bewuſstſeyn nennt, denn *Ich iſt Nichtich* rechnet der Verfaſſer zum zweyten Actus. Das zweyte? aber es ſoll ja aller Reflexion zum Grunde liegen. Das dritte? aber Gefühle können keine Wiſſenſchaft begründen. Es wird alſo beym erſten bleiben, der Satz *Ich iſt Ich*, und *Ich iſt Nichtich* wird die Formel des Bewuſstſeyns abgeben, und bedeutet mithin nichts weiter, als: bey aller Philoſophie liegt der Actus des Verbindens und Unter-

*) Als ich dieſes ſchrieb, war der 11. Band von Nikolai's Reiſen noch nicht erſchienen. Mein gegenwärtiger Auffatz iſt alſo kein Commentar zu dem, was Hr. Nikolai über die neueſten philoſophiſchen Schriftſteller ſagt: und das Lob, welches er meinen Verſuchen ertheilt, würde, ſelbſt wenn ich es damahls ſchon geleſen hätte, um ſo weniger nachtheiligen Einfluſs auf mich gehabt haben, da ich es nicht ganz zu verdienen glaube.

Unterſcheidens zum Grunde, oder: das Weſen alles Denkens beſteht nach der Beſchaffenheit unſrer Geiſtesnatur im Verbinden und Unterſcheiden. Niemand iſt im Stande zu philoſophiren, der nicht weiſs, daſs Er Er iſt, und daſs die Dinge auſer ihm *nicht* Er ſind. „Wir ſind *uns unſer* und *andrer Dinge* bewuſst" ſo fängt *Wolff* ſeine Metaphyſik an, und was ſagt unſer Verfaſſer Bedeutenderes? Er geſteht ſelbſt, daſs Carteſens Cogito ergo ſum und Leibnitzens Geſetz des Widerſpruchs einerley Sinn mit ſeinem Grundſatze gehabt habe.

Vielleicht wird er alſo eine andre *Anwendung* davon machen, als die eben genannten Denker. Sein Grundſatz begründet die Philoſophie nach *Inhalt* und *Form.* Was heiſst das?

Inhalt einer Wiſſenſchaft heiſsen die Gegenſtände, mit welchen ſie ſich beſchäftigt, und das, was ſie von dieſen Gegenſtänden erkennt oder erkennen will. Wie kann nun ein *Grundſatz* ſolchen Inhalt begründen d. h.

die

die Bedingung desselben seyn? Es muss, mit andern Worten ausgedrückt, so viel heissen: Diese Wissenschaft könnte sich unmöglich mit solchen Gegenständen beschäftigen, oder, es könnte keine solche Gegenstände für diese Wissenschaft geben, wenn nicht dieser Grundsatz vorhanden wäre. Also: ich würde nicht über mich, über die Dinge um mich her, über den Zusammenhang des Ganzen nachdenken, wenn *Ich* — nicht *Ich* wäre, wenn *Ich* etwas *Andres* wäre. Weil *Ich* aber *Ich* bin; so giebt es eine Philosophie. Mit deutlichern Worten: Wäre die Geistesnatur des Menschen nicht so eingerichtet, dass er überall, wenn er denkt, verbindet und unterscheidet: so würde Niemand dahin kommen, über den Zusammenhang der Dinge nachzudenken. Und dieser Satz soll die Philosophie *begründen?* Man erlaube mir ein Gleichniss. Die Scholastiker stritten einst darüber: ob Christus auch als ein Kürbis für die Menschen hätte genugthun können? Einer derselben machte die wichtige Instanz: Wäre Christus nicht Christus gewesen, so hätte er nicht genugthun können. Hieraus folgt: Christus = Christus, ist

ist der *Grundsatz* aller christlichen Religion: Welche wichtige Entdeckung!

Form einer Wissenschaft bedeutet die Art und Weise, *wie* man über bestimmte Gegenstände nachdenkt, die Regeln und Gesetze, nach welchen man bey einer Wissenschaft verfährt. Auch diese soll also durch jenen Grundsatz bedingt seyn: das heisst also, der Mensch würde nicht in *der* Verbindung über den Zusammenhang der Dinge nachdenken, wenn *Ich* nicht *Ich* wäre. Mit andern Worten: Ohne Bewusstseyn unsrer selbst und andrer Dinge ist kein Nachdenken möglich, alles Nachdenken besteht im Verbinden und Unterscheiden, und dieses beruht darauf, dass ich weiss: Ich bin nicht Du, und Du bist nicht Ich, sondern Ich bin Ich. Ist das nicht eben so viel, als wenn ich jemandem auf die Frage: wie kommt es wohl, dass wir das Prädikat *rund* nicht mit dem Subiecte *Triangel* verbinden können, oder dass wir Alle Gegenstände unter gewissen Prädikaten denken? die Antwort gäbe: das kommt daher, weil wir Menschen sind, weil unser Ge-

Gemüth einmahl ſo eingerichtet iſt. Dieſes drückten die Scholaſtiker folgendermaſſen aus: Nulla quidditas eſt ſine homineitate, quia omnis homineitas eſt quidditas, et nulla eſſet quidditas, niſi eſſet homineitas.

Und *wie* ſoll denn nun dieſer Grundſatz angewendet werden? Und wie wird er denn eine allgemeingültige Philoſophie herbeyführen? Soll er nach S. 36 ſo viel ausſagen, als: Nur das iſt wahr, was durchs Ich gegeben iſt; ſo hat er ja noch zu lehren, *was* denn nun durchs Ich gegeben iſt. Und wenn der Realiſt ſagt: Durchs Ich iſt die Erkenntniſs von Dingen an ſich gegeben, der Scepțiker: durchs Ich iſt durchaus keine Gewiſsheit gegeben, der Idealiſt: durchs Ich iſt bloſs das Ich gegeben; was werden wir dieſen Partheyen antworten? Jede von ihnen wird jenen Grundſatz zugeben, aber jede kann ihn an die Spitze ihres Syſtems ſtellen, und wo bleibt dann die einzig mögliche Philoſophie?

Habe ich den Verfaſſer nicht verſtanden:

 ſo

ſo fällt natürlich jede dieſer Einwendungen auf meine fehlerhafte Anſicht zurück.

So wie nun dieſer Verfaſſer mit dem Grundſatze des Bewuſstſeyns nicht zufrieden iſt: ſo findet der andre in ihm den höchſten Grundſatz aller Philoſophie, aber damit zugleich einen *transcendentalen Realismus*, durch welchen allein eine *einzig mögliche* Philoſophie begründet werden kann. Aus ihm leitet er eine *Richtigdenkungs*- und *Gröſseneigenſchafts*- eine allgemeine *Sprachlehre* und eine *Methodologie für die niedern Schulen* ab. Sein Realismus beſteht in der Behauptung: daſs den *Dingen an ſich* Raum und Zeit ſo nothwendig zu ihrer Exiſtenz, als Dingen an ſich zukommen, wie den vorgeſtellten Gegenſtänden durch die Vorſtellung. Denn es gehört zum Daſeyn eines Bewuſstſeyns, daſs es von unſerm Ich an ſich *verſchiedne* Dinge an ſich giebt: verſchieden ſeyn, heiſst in einem andern Orte des Raums ſeyn; alſo exiſtiren die Dinge an ſich, als ſolche, im Raume. Kämen ihnen nicht die Formen Raum und Zeit zu: ſo wäre kein endlicher Gegenſtand

für

für uns möglich, indem nichts da wäre, welches die Gegenſtände beſchränkte. Auch muſs die Art und Weiſe der Beſchränkung d. i. die Geſtalt eines Gegenſtands im Raume, durchaus ihren Grund im Stoffe, nicht in der Form, und folglich in dem Dinge an ſich haben.

Ich will weder eine Satyre, noch eine Recenſion ſchreiben. Im erſten Falle dürfte ich nur die erſte beſte Probe von des Verfaſſers Sprache und Manier ausheben: und im andern aus Kants transcend. Aeſthetik einige Sätze mit der Behauptung dieſes Verfaſſers vergleichen. — Ein ſehr paſſender Zuruf iſt es, womit ſich der bekannte *Zeidler* gegen einige ſeiner philoſophiſchen Gegner erklärte:

Ariſtotelis auctoritatem abieciſtis? Nihil impedio. Ipſi enim ſoli, nemine duce, veritatem indagare vultis. Laudo. Sed, o boni, variae ad illam viae ducunt, videte igitur, ne, duce relicto, in dumeta et avia deflectatis, dum alii, quos ſervum pecus honorifice

fice appellare soletis, post choragum suum via tuta et plana ambulant. Aristotelis tricas et argutias ridetis: proprias invenitis et praedicatis. Nimirum paululum immutare illius doctoris verba, addere inaudita, sententias eius detruncare aut extendere, hoc est, ultra Aristotelem sapere. Praestat autem, Peripateticas subtilitates explicare et illustrare, quam novas tricas et nugas invenire.

F.

VER-

VERMISCHTE BEMERKUNGEN

ZUR

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

I.

Unter den ältern Geſchichtſchreibern der Philoſophie wählen einige die Methode, die Lehrſätze der Alten und Neuen, in trocknen Marginalien, nach einander aufzuzählen; einige mit der nähern Beſtimmung, daſs ſie die verſchiedenen Theile der Philoſophie, zu welchen jene Dogmen gehörten, beſonders abtheilten, alſo: Dogmata metaphyſica u. ſ. f.

Unter

Unter den neuern haben Mehrere den Weg eingeſchlagen, die Ideen, beſonders der alten Philoſophen, in weitläuftige Abhandlungen, und zwar in neuerer Terminologie, ausgearbeitet darzuſtellen, ohne ſich an die Worte derſelben im geringſten zu binden.

Eine Hiſtoria philoſophiae, wie die von *Gedike* mühſam zuſammengeſtellte, vermeidet beyde Fehler, iſt aber ganz eigentlich nur für den brauchbar, der ſelbſt in dieſer Wiſſenſchaft weiter ſtudieren kann und will.

Als Ariſtoteles noch das Orakel in der Philoſophie war, ſchrieb man alle Kompendia aus ihm ab, d. h. man hob, ſeiner Ordnung gemäſs, aus jedem Kapitel den (vermeyntlichen) Hauptgedanken aus, und ſchrieb oder docirte das Uebrige des Kapitels als Erläuterung dazu.

Vielleicht wäre folgende Behandlung der alten Philoſophen, wenn gleich nicht die beſte, doch gewiſs von mannigfaltigem Nutzen.

Es

Es liesse sich nehmlich eine Logik, Psychologie, Moral u. s. f. aus Plato, Aristoteles u. a., ganz nach unsern gewöhnlichen und leichtern Ein- und Abtheilungen entwerfen, so daſs man alle Schriften eines solchen Philosophen für jede einzelne dieser Wissenschaften benutzte und die Stelle selbst, woher etwas genommen ist, genau anzeigte. Jede neuere Rubrick, für die sich keine Stelle bey dem Alten fände, würde leer gelassen.

Noch kürzer und bequemer würde die Uebersicht seyn, wenn man überhaupt eine *Seelenlehre der Alten*, *Logik der Alten*, u. s. w, nach neuern Schematen zusammenstellte, so daſs etwan Aristoteles den fortlaufenden Text abgäbe, und die Meynungen oder Lehrsätze Andrer (von Bedeutung) als Anmerkungen beygesetzt würden.

Wird dabey nichts in die neuere Rubrick mit Gewalt eingezwungen, wird jedesmahl die Stelle in dem Alten nachgewiesen: so wäre weit weniger für die Verdrehung oder Ausschmückung der Ideen der Alten zu fürch-

ten

ten, als bey einem langen scharfsinnigen Commentar in neuer Sprache, wozu sich der Text öfters gar nicht finden läſst.

Das Folgende diene zur Erläuterung der erstern Idee. Die Abtheilungen sind die gewöhnlichsten und einfachsten, die sich bey dieser Wissenschaft finden lassen. Das Ganze ist immer nur eine Probe.

Em-

Empirische Psychologie.

Aus Aristoteles sämmtlichen Schriften gesammelt und zu einem Ganzen verbunden.

Ueber den Begriff der Seele überhaupt.

§. 1.

Die Seele ist kein Körper: sie ist, im allgemeinsten Sinne, Form eines Körpers, und zwar eines physischen Körpers, der leben kann, und mithin Substanz. Form ist Wirksamkeit. Die Seele ist also erste wirkende Kraft eines natürlichen organischen Körpers, welcher leben kann.

De Anima. II. 1.

§. 2.

Sie verhält sich zum Körper, wie das Seh-vermögen zum Auge. Sie ist also im Körper, untrennbar von ihm.

De Anima. II, 1.

§. 3.

Die Seele ist letzter Grund des Empfindens, Wollens, Denkens. — Das Organ des erstern ist der Körper.

D. A. II. 2 de Sensu. 1.

§. 4.

Alle Thiere haben Empfindung und Begierde: nur einige besitzen Denkkraft. Diese scheint etwas von jenen substantiell Verschiednes zu seyn.

D. A. II. 3 und 2.

Von der Empfindung

§. 5.

Empfindung ist etwas Leidendes, eine Verände-

änderung: alſo nicht wirkende Kraft, nicht Thätigkeit, ſondern nur Vermögen.

De An. II. 5.

Aeuſere Sinne

§. 6.

Es giebt Gegenſtände, die allen Sinnen gemein ſind, Bewegung, Ruhe, Zahl, Geſtalt, Gröſse. Auſer dieſen hat jeder Sinn ſein eigenthümliches Object, das Geſicht die Farbe, das Gehör den Schall, der Geſchmack die Feuchtigkeit, das Gefühl mehrere.

De An. II. 6.

§. 7.

Ohne äuſern Eindruck, können die Sinne für ſich keine Empfindung hervorbringen.

De An. II. 5.

§. 8.

Alle Sinne haben ihr Medium, vermittelſt deſſen ſie afficirt werden.

De An. II. 7.

§. 9.

Das Gesicht hat alles Sichtbare zu seinem Objecte: das Sichtbare sind Farben, Farben aber sind nicht sichtbar ohne Licht. Es giebt aber auch Gegenstände, die ohne Licht sichtbar sind, z. B. faules Holz, Fischschuppen und Augen. Im Allgemeinen ist das *Licht* Medium des Gesichts.

de An. II. 7.

§. 10.

Das Medium des *Gehörs* ist die *Luft*. Nicht alle Körper schallen, z. B. Wolle, Schwamm etc. auch kann ein Körper allein nicht schallen. Das Anstossen zweyer festen und glatten Körper bewegt die äusere Luft, deren Bewegung sich der im Ohre befindlichen Luft mittheilt.

de An. II. 8.

§. 11.

Der *Geruch* ist beym Menschen so vollkommen nicht, wie bey den Thieren, er riecht nichts rein, d. h. ohne zugleich etwas Angeneh-

nehmes oder Unangenehmes zu empfinden. Der Geruch ist mit dem Geschmacke verwandt. Es giebt Dinge, die gar keinen Geruch geben. Das Medium dieses Sinnes ist Luft oder Wasser, etwas aus beyden Gemischtes. Der Mensch und andre Landthiere riechen durchs Athmen; die Wasserthiere athmen so nicht, scheinen aber auch Geruch zu haben.

de An. II. 9. und 7. extr. de Sensu, 5.

§. 12.

Der *Geschmack* hat kein äuseres Medium, der Gegenstand desselben ist das Feuchte. Die verschiednen Empfindnngen desselben sind das Scharfe, Herbe, Bittre und Gesalzne.

de An. II. 10.

§. 13.

Das *Gefühl* ist der vorzüglichste Sinn. Menschen von feinem Gefühle sind zugleich auch scharfsinnig. Es ist der allgemeinste Sinn. Er scheint kein Medium zu haben, denn wir glauben alles unmittelbar zu fühlen, was wir mit dem Fleische berühren. Es muss also ein inneres Sensorium des Gefühls geben.

 Was

Was ich aufs Ohr lege, kann ich darum nicht hören, und was ich aufs Auge lege, nicht sehen: aber was ich an den Körper bringe, kann ich unmittelbar fühlen.

de An. II. 11. III. 2.

§. 14.

Die Sinne irren nicht in Rücksicht ihrer eigenthümlichen Objecte.

de An. III. 3.

§. 15.

Die Sinne überhaupt sind Receptivitäten der Formen, nicht der Materie. In ihnen drücken sich die Gegenstände ab, wie das Pettschaft im Wachse, worinn die Form des Siegels, nicht aber zugleich seine Materie, Eisen oder Gold, sich mittheilet. Sie werden nicht von den *Dingen an sich* afficirt, sondern von riechenden, schmeckbaren, hörbaren etc. Dingen.

de An. II. 12. III. 2.

§. 16.

Die Sinne sind nicht Grössen; sondern Beschaffenheiten und Vermögen.

Ibid.

§. 17.

§. 17.

Das Uebermaaſs der ſinnlichen Gegenſtände verdirbt die Organe, oder macht wenigſtens unangenehme Empfindungen.

Ibid. und III. 2.

§. 18.

Geſicht, Gehör und Geruch ſind mittelbare Sinne, Geſchmack und Geſühl unmittelbare.

Ibid. extr.

§. 19.

Wir haben nicht bloſs Einen, ſondern mehrere Sinne, — um die Objecte *unterſcheiden* zu können.

de An. III. 1. extr.

Vom innern Sinne.

§. 20.

Wir empfinden, daſs wir ſehen oder hören. Wodurch? Das Auge ſieht nicht, daſs es ſieht, das Ohr hört nicht, daſs es hört. Ferner

ner, nicht die Sinne ſelbſt unterſcheiden, denn jeder Sinn empfindet nur die Beſchaffenheiten ſeines eigenthümlichen Objectes, das Gehör und Geſicht unterſcheidet nicht ſelbſt den Schall von der Farbe. Das Auge ſieht nicht, daſs ein Object kein Schall ſey, das Ohr hört nicht, daſs ein Object keine Farbe ſey.

de An. III. 2.

§. 21.

Es muſs alſo einen allgemeinen und gemeinſchaftlichen Sinn geben, der von den äuſern Sinnen verſchieden iſt. Dieſer muſs als einfach und untheilbar angenommen werden, wie der mathematiſche Punct.

Ibid.

§. 22.

Man kann in demſelben Augenblicke nur Eine Empfindung haben. Stärkere Empfindung hebt die ſchwächere auf, unter zwey gleich ſtarken Empfindungen empfindet man keine vorzüglich.

de Senſ. 7.

Vom

Vom Vorſtellungsvermögen.

§. 23.

Vorſtellungsvermögen iſt vom Empfindungsvermögen verſchieden, und beſteht darinn, daſs wir uns von etwas eine Vorſtellung machen können.

de An. III. 3.

§. 24.

Vorſtellung kann nicht ohne vorhergegangne Empfindung ſeyn, ſie entſteht aus der durch die Empfindung hervorgebrachte Veränderung.

Ibid.

§. 25.

Sinnliches Vorſtellungsvermögen bezieht ſich nicht auf das Allgemeine, ſondern auf das Beſondre.

Anal. poſt. I. 25. Metaph. I. 6.

Vom Gedächtniſs und der Erinnerungskraft.

§. 26.

Gedächtniſs bezieht ſich auf das Vergangne,

und ift eine Zufammenfetzung von Empfindung und Urtheil.

de Mem. 1.

§. 27.

Es mufs in der Seele ein Bild von dem Gegenftande zurückbleiben: wenn die Seele diefes als Bild eines äufern Gegenftandes fich vorftellt, fo heifst das Erinnerung.

Ibid.

§. 28.

Diefe Bilder liegen im innern Sinne, das Gedächtnifs ift alfo Folge des Empfindungsvermögens.

Ibid.

§. 29.

Gedächtnifs und Erinnerung hängen von der Gewohnheit ab.

de Mem. 2.

§. 30.

Am leichteften erinnert man fich an das, was in einer gewiffen Ordnung und Verbindung fteht.

Ibid.

§. 31.

§. 31.

Erinnern ist unterschieden vom Lernen zum zweytenmahl.

Ibid.

§. 32.

Oft muss man lange suchen, bis man auf die Empfindung stösst, worauf der Gegenstand folgt. Ueberall muss ein gewisses Princip zum Grunde liegen. Daher einige das Local-Gedächtniss üben.

Ibid.

§. 33.

Es giebt eine Vergesellschaftung der Vorstellungen, so dass man sich bey e an h u. s. w. erinnern kann.

Ibid.

§. 34.

Das willkührliche Erinnern ist vom unwillkührlichen verschieden. Das erstre ist eine Art von Syllogismus, und kommt nur dem Menschen zu.

Ibid.

§. 35.

§. 35.

Die Erinnerung hängt vom Körper ab. Melancholischen und solchen Menschen, deren Sensorium zu feucht ist, wird sie schwer, weil die mitgetheilte Bewegung zu schnell und unwillkührlich erfolgt.

Ibid.

§. 36.

Zur unwillkührlichen Erinnerung ist der Mensch sehr disponirt. Ohne daſs man will, singt oder spricht man oft gewisse Melodieen und Töne. u. s. w.

Ibid.

II.

Die Schriften des berühmten Jessenius von Jessen, nach welchen neulich gefragt wurde, sind wenigstens für Geschichte der Philosophie nicht von Wichtigkeit. Sein Zoroaster, Nova brevis veraque de Universo philosophia (Witeb. 1593. 103 S. in 8.) enthält, Chaldäisch-Platonisch- Aristotelische Aphorismen über die Gottheit und Dreyeinigkeit, über die drey Ordnungen der Seelen, Weltschöpfung, Elemen-

mente u. ſ. f. Eine ähnliche Darſtellung unter dem Titel Hermes ſollte die ganze Lehre von der menſchlichen Seele umfaſſen, iſt aber nicht erſchienen. Der Styl iſt aphoriſtiſch, oft ganz unverſtändlich. Univerſum, fängt er an, quod est Principii aut Principium eſt: a nihilo nihil. Productio quae actio a viribus, haec ab eſſentia: ita a ſe nullum. Alles nur Nahrung für den, welcher gern von Hermetiſch, Empyreus und Weltgeiſt lieſt. Eben des Tons iſt ſein andres Schriftgen: de divina humanaque ſapientia.

III.

In die Literatur der Kantiſchen Philoſophie gehören mehrere Romane. Man ſehe unter andern *Das Heimweh* von Heinrich Stilling, im 2ten Bande S. 189 f. ein Gradual-Examen in den Egyptiſchen Pyramiden über Raum und Zeit und S. 248 f. über Freyheit und Kauſſalität. Zu der Geſchichte dieſer Philoſophie gehört beſonders die Anwendung jener (übrigens ſehr faſslich und lebhaft dar-

ge-

gestellten) Ideen, wie sie von S. 322 f. ebend. folgt: dass das sittliche Princip unentwickelt geblieben ist, und Gott es dem Menschen von aussen bekannt machen muste. — Auch in den bekannten *Lebensläufen nach aufsteigender Linie* findet sich eine lange Digression über die ersten Sätze der (damahls noch gar nicht oder nicht längst erst erschienenen) Kritik.

IV.

Ich habe gefunden, dass es mehrere Philologen sich zum Gesetze gemacht haben, alle Stellen aus griechischen Autoren, die im dorischen oder ionischen Dialecte geschrieben haben müssen, wieder in diesen umzusetzen, wenn etwa spätere Schriftsteller, die solche Stellen anführen, ihn aus der Acht gelassen hatten. Die Sache hat ohnstreitig ihr Gutes: aber sie ist nicht nothwendig, sobald das Verständniss nicht erleichtert wird. Wozu soll sich der deutsche Literator die Mühe geben, jede Stelle z. B. aus einem Schwäbischen Minnesinger, die sich vielleicht nur in späterm Dialecte erhalten hat, künstlich umzu-

umzusetzen? was gewinnt die Stelle und der Leser, wenn gleich die Arbeit gelänge? Und doch ist es mit der Poesie ein Anderes. — Ich werde mir bey Sammlung der prosaischen Fragmente der ältern Philosophen dieses Verdienst nicht geben können. Fanden es die Autoren, welche diese Fragmente erhalten haben, nicht nöthig, den Dialect mit zu erhalten: so können wir, denk' ich, uns ebenfalls darüber hinwegsetzen.

V.

Nach schriftlichen Nachrichten finden verschiedene Englische Gelehrte, so weit es ihnen gelungen ist, sich in die Kritik d. V. hineinzuarbeiten, durchaus nichts anders in derselben, als das System des *Plato*.

VI.

Folgende Aeuserungen von Kant S. *Briefwechsel Lamberts*, scheinen mir auch für Geschichte der Philosophie sehr wichtig.

Vom

Vom Jahr 65. Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nöthig, daſs sich die alte selbst zerstöhre, und wie die Fäulniſs die vollkommenste Auflösung ist, die jederzeit voraus geht, wenn eine neue Erzeugung anfangen soll: so macht mir die Krisis der Gelehrsamkeit zu einer solchen Zeit, da es an guten Köpfen gleichwohl nicht fehlt, die beste Hofnung, daſs die so längst gewünschte Revolution der Wissenschaft nicht mehr weit entfernt sey. S. 343.

Und: Sie klagen mit Recht über das Getändel der Witzlinge, und die ermüdende Schwatzhaftigkeit der itzigen Scribenten vom herrschenden Tone, die weiter keinen Geschmack haben, als den, vom Geschmacke zu reden. Allein mich dünkt, daſs dieſs die Euthanasie der falschen Philosophie sey, da sie in läppischen Spielwerken erstirbt, und es weit schlimmer ist, wenn sie in tiefsinnigen und falschen Grübeleyen mit dem Pomp von strenger Methode zu Grabe getragen wird. Vom J. 1770.

VII.

Im dritten Stück dieser B. steht S. 159 f. eine Abhandlung über das verminderte Interesse an der Kantischen Philosophie und die Ursachen dieser Abnahme; (nicht, wie der Rec. in der Allg. Deutsch. Bibl. den Inhalt angiebt, Klagen über diese Abnahme) zu denen ich rechnete: 1) Die fortdauernde Uneinigkeit unter den Philosophen selbst. 2) Die fortdauernde Unverständlichkeit der Kantianer. 3) Die allzugrossen Versprechungen Mehrerer unter diesen von dem Resultate der Kritik und dessen Einfluss auf die Menschheit. 4) Kollision mit der positiven Religion. 5) Die Geschmacklosigkeit vieler philosophischen Schriftsteller. 6) Die grössere Wichtigkeit der politischen Revolutionen unsrer Zeit. Gegenwärtig sind noch folgende Ursachen hinzugetreten: 7) Die Apostasieen mehrerer bisheriger Anhänger der Kritik oder der Elementarphilosophie. 8) Die unergründliche neue Subtilität einiger phil. Schriftsteller, die von der Kritik ausgegangen sind. 9) Oeffentliche Angriffe gegen die neuesten Bemühun-

gen, von ganz unpartheyischen Zuschauern. 10 Die ungleich unterhaltenderen Werke im Geiste der Gefühlsphilosophie, welche seitdem erschienen sind. 11) Bey einigen auch die Hinneigung zu den Grundsätzen der positiven Religion, die sie besonders in Kants Schrift: Die Religion u. s. f. zu finden glauben.

F.

ABRISS

EINER

GESCHICHTE UND LITTERATUR

DER

PHYSIOGNOMIK.

Die Kenntniſs der menſchlichen Charaktere, und die Mittel, dazu zu gelangen, gehören zur *empiriſchen Pſychologie.*

Eines der verſuchteſten Mittel dieſer Art iſt die Beobachtung des menſchlichen Körpers und ſeiner äuſern Theile, vornehmlich des Geſichts, in Ruhe und Bewegung, oder die *Phyſiognomik.*

Ihrem oberſten Zwecke nach, gehört die Phyſiognomik zur *praktiſchen Philoſophie:* ob ſie gleich in der Behandlung an das Gebieth der Naturbeſchreibung, der mediciniſchen Wiſſenſchaften und ſelbſt der Mathematik hin und wieder anſtreift. Ihre Ausartung in Weiſſagungslehre macht ihr dieſen Rang nicht ſtreitig.

Eine Geſchichte der mannigfachen Bemühungen, dieſes Studium zu einer Fertigkeit nach Regeln, und zu einer Wiſſenſchaft zu

erheben, ist also ein Theil der *Geschichte der Philosophie*: ohngeachtet bisher kein Geschichtschreiber der Philosophie darauf Rücksicht genommen hat.

Das Folgende liefert den Abriss einer solchen Geschichte. Etwas nach Umständen Vollständiges konnte ich bey dem Mangel an Vorarbeiten *), und bey der Weitläuftigkeit und

*) Zu spät, und erst nach Vollendung dieser Schrift lernte ich folgendes Werk kennen: *Versuch einer Geschichte der Physiognomonik* und der damit verbundenen Wissenschaften, von *Orbilio Anthroposcopo*. Wien, 1784. 8. Dieses Buch, ein Kompendium von Albernheiten aller Art, erzählt die Geschichte der Physiognomik von Adam an, macht alle Erzväter, Könige und Richter, kurz alle Personen, die dem Verfasser nur beym Lesen aufgestossen sind, zu Physiognomen, nimmt alle Arten von Prophezeyungen mit auf, findet in jeder Stelle, wo das Wort Gesicht oder Hand u. d. vorkommt, offenbare Physiognomik, und liefert ein solches Gemenge von Seltsamkeiten, dass die Lectüre desselben eine wahrhafte Unterhaltung ist. Mühsam untersucht der Verfasser, wie der gelehrte Homerus habe ein Physiognom seyn können, da er doch blind gewesen? u. s. w. In Rücksicht der neuern Literatur hätte mir dieses Buch manches Nachsuchen ersparen können: aber die meinige ist gleichwohl im Wesentlichen ungleich vollständiger: nur dass ich nicht alle astrologische und Traum-Bücher mit aufgenommen habe. Bloss in Betreff der Arabischen Literatur

und Seltenheit der dazu gehörenden Literatur noch nicht geben.

Vor zwanzig Iahren wäre dieser Abriss freylich mehr zur rechten Zeit gekommen, und hätte vielleicht da und dort gewirkt, wo Widerlegungen und Satyren nicht wirken wollten. Seit dieser Zeit ist die Physiognomik ziemlich in Vergessenheit gerathen: besonders da die speculative Philosophie so viel Aufmerksamkeit von neuem auf sich gezogen hat.

Unterdessen glaube ich doch, etwas nicht ganz Unnützes unternommen zu haben. Dieser Abriss füllt wenigstens eine kleine Lücke in der Literatur aus, und kann manche Leser zu sehr lehrreichen und selbst unterhaltenden Betrachtungen veranlassen.

Weitläuftig wollte ich nicht seyn, so leicht es mir auch geworden wäre, wenn ich z.

ratur ist er nachzusehen, die ich nicht berührt habe. Sonst kann ich betheuern, auch gar nichts von ihm gelernt oder benutzt zu haben. Es fehlt ihm so gar an der gemeinsten historischen Ordnung, wie sich jeder meiner Beurtheiler ohne Mühe davon überzeugen kann. Die neuesten Zeiten sind nicht mit abgehandelt.

B. lange Auszüge aus Büchern eingewebt hätte. Deswegen find auch ausführliche biographiſche Nachrichten von den Schriftſtellern weggeblieben, und höchſtens bloſs nachgewieſen worden.

In Rückſicht der Abtheilung bin ich lange unentſchloſſen geweſen. Endlich ſchien mir die folgende unter allen noch die bequemſte und paſſendſte zu ſeyn.

Einleitung.

Erſte Keime phyſiognomiſcher Beobachtungen. Bemerkung der Verſchiedenheit und Aehnlichkeit unter den Menſchen; Aufmerkſamkeit auf die Aeuſerungen der Leidenſchaften; Schönheit und Häſslichkeit; Beobachtuug der Thiere.

I. Griechen. Homer. Aelteſte Dichter. Ueber Eumolp, Helenus und die Sibylle.

II. Andre Völker. Aegyptier, Perſer, Chaldäer, Hebräer, Indier.

Erſter Zeitraum.

Von Pythagoras bis Ariſtoteles.

Anfang phyſiognomiſcher Beobachtung nach Regeln. Schriftliche Bearbeitung. Erſtes Syſtem.

Pythagoras. Hippokrates. Sokrates. Zopyrus. Plató. Zeitraum der ſchönen Kunſt. Schriftſteller vor Ariſtoteles. Ariſtoteles: Ueberſicht dieſes Zeitraums.

Zweyter Zeitraum.

Seit Ariſtoteles bis zum vierten Jahrhundert nach Chriſto.

Beyſpiele phyſiognomiſcher Fertigkeit. Einmiſchung von Aberglauben und Deutungslehren. Verbreitung und Ausführung der Ariſtoteliſchen Ideen. Pathognomik.

Griechiſche und Römiſche Dichter und Proſaiker. Von Melampus. Cicero. Cäſar. Pathognomiſche Schilderungen in Geſchichtſchreibern, Dichtern und Philoſophen. Metoposcopie. Artemidorus. Galenus. Polemo. Adamantius. Gregor von Nacianz.

Ueber physiognomische Redensarten und Sprüchwörter der Alten.

Dritter Zeitraum.

Seit dem vierten Jahrhundert bis zum Anfang des siebzehnten.

Langes Stillschweigen. Prophetischer Aberglaube. Chiromantie. Einmischung der Physiologie und Pathologie. Nachfolger des Aristoteles, Polemo und Adamantius.

Rhazes. Avicenna. Averrhoes. M. Scotus. Albertus M. Roger Baco. Petrus von Abano. Savonarola. Simonetta. Tibertus Cäsenas. Theophrastus Paracelsus. Jordanus Bruno. Cocles. Corvi. Gauricus. Willich. Porta. Cardanus. Rivinus. Huart. Montagne.

Schriftsteller, deren Werke ich nicht gesehen habe, sind besonders verzeichnet.

Vierter Zeitraum.

Vom Anfang des siebzehnten Jahrhunderts bis auf Lavater.

Vermischte Versuche, die Physiognomik zur Wissenschaft zu erheben. Fortdauernder Aberglaube.

glaube. Pſychologie und Pathognomik. Bearbeitung einzelner Theile der Phyſiognomik. Anwendung auf ſchöne Kunſt. Neue Bearbeitung, unabhängig und Ariſtoteles.

Philoſophen. Pſychologiſche Werke. Moldenar. Fuchs. Goclen. Claramontius. Merbitz. Ottho. Le Brun. Etliche funfzig Werke über Phyſiognomik, deren Theile, und über Chiromantie.

Pernety. Catt. Phyſiologiſche Unterſuchungen, Naturgeſchichte. Alte Kunſt. Schauſpielkunſt. Romane.

La Mettrie. Leſſing. Anekdoten von Phyſiognomen. Peuſchel. Parſons. *Lavater.* Lichtenberg. Wirkung und Einfluſs der Lavaterſchen Ideen und Sprache. Herder. Camper. Ramdohr. Grohmann.

Um übrigens dieſen Verſuch billig zu beurtheilen, muſs man nicht erwarten, alles geſammelt zu finden, was jemahls über Schönheit des Menſchen abgehandelt oder gedichtet worden iſt. Eben ſo bitte ich meine Beurtheiler, nie Phyſiognomik und Pathognomik zu verwechſeln, da ich die letztre nur berühren konnte.

Am wenigſten nach ausführlicher Vollſtändigkeit habe ich bey dem Abſchnitt vom achtzehnten Jahrhundert geſtrebt.

Ueberhaupt aber erwarte ich, daſs noch mancher Zuſatz und Nachtrag beygebracht werden wird, und werde jeden mit Dank annehmen.

Fülleborn.

Einleitung.

I.

Schon frühzeitig mußten die Menschen auf die *Verschiedenheit* in der menschlichen Körper- und Gesichtsbildung aufmerksam werden. Sie unterschieden und erkannten einander an dem Aeußern: sie bemerkten insbesondere, daß Kinder und Erwachsene, Jünglinge und Greise, Männer und Weiber, Lebendige und Todte, alle sich dem Aeußern nach unterschieden. Und als der Verkehr unter mehreren Völkerschaften eintrat, konnten sie vielleicht auch manche nationelle Verschiedenheiten gewahr werden.

Zugleich mit diesen Bemerkungen konnte ihnen aber auch die *Aehnlichkeit* nicht entgehen, welche sich zwischen Geschwistern, zwischen Eltern und Kindern, und selbst zwischen entfernteren Verwandten fand.

Aber beyde Bemerkungen blieben Anfangs wohl nur im Allgemeinen, bey dem Total-

Eindruck ſtehen, den ein Körper, ein Geſicht, auf den Beobachter machte. Sie bemerkten Verſchiedenheit und Aehnlichkeit überhaupt, aber nicht die Theile oder Züge, welche zu der einen oder der andern eigentlich beytrugen, geſchweige, daſs ſie aus denſelben auf innere Eigenſchaften geſchloſſen hätten. Nach der Natur der Sache und einer vernünftigen Analogie zu ſchlüſsen, iſt Phyſiognomik keine Erfindung der älteſten ungebildeten Menſchen.

Weit früher, als ſie, ſcheint eine Art von *Pathognomik* entſtanden zu ſeyn, eine Beobachtung der äuſern Veränderungen, welche durch Leidenſchaften bewirkt wurden. Das konnte man, ohne eben tiefen Beobachtungsgeiſt zu haben, leicht bemerken, daſs ein Zorniger, ein Betrübter, ein Muthiger anders ausſah, als der Ruhige, Frohe und Furchtſame. Man ſah z. B. bey dem Zornigen ein flammendes Auge, eine gerunzelte Stirn, aufgetriebene Wangen u. ſ. w., und je öftrer ſich ſolche Erſcheinungen zeigten, deſto leichter konnte man auf den pathognomiſchen Schluſs kommen: Jeder Menſch, der jetzt eben ſolche Augen, ſolche Stirn

und

und Wangen hat, ist jetzt eben zornig. Ja, ich will zugeben, daſs man schon frühzeitig noch weiter gegangen ist, und geschlossen hat: Wer immer solche Augen, Stirn und Wangen hat, der ist immer zornig, oder hat eine immerwährende Neigung zum Zorn.

Erst nach einigen Fortschritten zur Bildung fiengen die Menschen an, auf einzelne Eigenheiten der Körper- und Gesichtsformen aufmerksam zu werden. Man erinnere sich an die vielen *Homerischen* Beywörter, welche von solchen Eigenheiten hergenommen sind; wenn Göttinnen und Frauen farrenäugig, glauäugig, weiſsarmig, schönwangig, silberfüſsig, Männer langhaarigt, blond u. s. w. genannt werden. Aber auch jetzt gieng man noch nicht weiter: man schloſs aus diesen Eigenheiten des Körpers noch nicht auf innere Eigenschaften.

Stärker war der Eindruck, den Schönheit oder Häſslichkeit auf die Gemüther machte. Die Homerischen Heroen, als Abkömmlinge von Göttern, waren schön und stark. Nestor faſst vom Telemach gute Hoffnung, denn er findet ihn schön und groſs,

μά-

μάλα γάρ σ' ὁρόω καλόν τε μέγαν τε. *)

Penelope bemerkt, daſs man ihn für den Abkömmling eines glücklichen Mannes halten müſſe, wenn man ſeine Geſtalt anſehe, **)

Ἐς μέγεθος καὶ κάλλος ὁρώμενος — ***)

Häufig machen die Heroen den Griechen ihre ſchöne Bildung zum Vorwurf, wenn ſie ſich derſelben nicht würdig, alſo feig, beweiſen:

Ἀργεῖοι, κάκ' ἐλέγχεα, εἶδος ἀγητοί. †)

ſo wie beym *Tyrtäus* vom Feigen geſagt wird, er ſtrafe ſeine ſchöne Bildung Lügen,

κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει. ††)

Am *Paris* wird ausdrücklich ſeine Schönheit gelobt, aber auch, wie es ſcheint, für die Urſa-

*) Odyſſ. 3, 199. Vergl. 4, 141 f. und 149 f.

**) So heiſst es in dem alten Gedichte: *Hercules der Löwenwürger*, 317 f. du biſt kein Abkömmling ſchlechter Männer, wie deine Bildung bezeugt.

οἷόν τοι μέγα εἶδος ἐπιπρέπει.

***) Odyſſ. 18, 218.

†) Il. 5, 787. 8, 228.

††) *Tyrt.* I. v. 9. Vergl. *Pindar* Ol. 8. 24. wo es von einem Sieger heiſst: ἦν δ' ἐσορᾶν καλός. ἔργῳ τ' οὐ κατὰ εἶδος ἐλέγχων.

Urſache ſeiner Neigung zum weiblichen Ge-
ſchlechte angeſehen:

> Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανὲς, ἠπεροπευτὰ *)

Und allgemein bekannt iſt die Schönheit der *Penelope* und *Helena*.

Dagegen vergleiche man die Schilderung, welche Homer von dem allgemein gehaſsten *Therſites* macht. **) Es war der häſslichſte Mann (αἴσχιστος), ſchielend, lahm, höckrigt an den Schultern, an der Bruſt zuſammengebogen, der Kopf ſpitz, mit dünnen Haaren beſäet. — So viel wir aus jener Stelle über Therſites urtheilen können, ſo war er ein Mann, der die Sache aus dem rechten Geſichtspunkte anſah, der es äuſerſt thöricht fand, daſs ein ganzes Volk um der Habſucht und Thorheit eines Fürſten willen ſo lange leiden ſollte, und der dieſe ſeine Meynung öffentlich und freymüthig äuſerte. Den Griechen aber erſcheint er ſo nicht. Schon ſeine miſsgeſtaltete Bildung hatte ihn verhaſst gemacht: jeder andre Heros hätte daſſelbe ſagen dürfen, ohne gezüchtiget zu werden. Aber vielleicht war auch bey ihm der Fall,

den

*) Il. 3, 41.

**) Il. 2, 216 f.

den wir noch heute oft beobachten können. Mifsgeftalte Menfchen werden häufig aus Schüchternheit und Verlegenheit ungebehrdig, unverfchämt und trotzig. Zu einer Zeit, wo die Häfslichkeit fo allgemein auffiel und durch nichts gut gemacht werden konnte, wo man alfo den Häfslichen überall zurückfetzte und verfolgte, mufte diefer Trotz oft in Verzweiflung übergehn und den Häfslichen noch unerträglicher machen.

Wie dem aber auch feyn mag: fo erhellt doch aus diefen Anführungen fo viel, dafs die Homerifchen Griechen Schönheit und Häfslichkeit lebhaft unterfchieden, und beyde als Zeichen oder wenigftens als Begleiterinnen von innern Eigenfchaften, jene von guten, z. B. Tapferkeit, diefe von fchlechten, anfahen. Sie fällten alfo gewiffermafsen das phyfiognomifche Urtheil: Jeder Menfch, der körperlich fchön ift, mufs auch brav feyn: gute Bildung und Muthlofigkeit find ein Widerfpruch.

In was für Theile und Eigenheiten fie diefe Schönheit eigentlich fetzten, läfst fich nicht ausmachen. Körpergröfse, glänzende Farbe, langes und blondes Haar, ein weif-

fer

ſer Nacken und Fuſs, rollende Augen u. d. m. ſind für den Geſchichtſchreiber der Phyſiognomik nicht genügend. Die Schilderungen aber, welche der ſogenante *Dares der Phrygier* von den Homeriſchen Helden macht, können hier, wegen der Jugend dieſes Gedichtes nichts entſcheiden

Sehr unkritiſch iſt das Verfahren derjenigen phyſiognomiſchen Schriftſteller, welche aus den Vergleichungen zwiſchen Helden und Thieren, die ſo häufig im Homer vorkommen, ſchlieſſen wollen, Homer habe dasjenige phyſiognomiſche *Syſtem* erfunden oder doch gekannt, welches auf die Aehnlichkeit zwiſchen Menſchen- und Thier-Körpern gegründet iſt. Keine von allen dieſen Vergleichungen enthält etwas der Art: ſie beziehen ſich alle auf das Benehmen und die Bewegungen der Thiere im Angriff, bey der Flucht u. ſ. w., und ſind mehr pathognomiſch. *) Was einige Redensarten und Schimpfwörter be-

*) Man ſehe z. B. alle die Vergleichungen mit Löwen Il. 3, 23. 5, 134. 161. 554. 10, 485. 11, 546. 12, 42. 299. 15, 630. 16, 752. 823. 17, 61. 109. 133, 657. 18, 318. 20, 164.

betrift, die von Thieren hergenommen ſind; ſo werde ich dieſen Punkt in der Folge beſonders berühren. So viel läſst ſich aber doch mit Sicherheit annehmen, daſs ſchon in dieſer frühen Aufmerkſamkeit auf die Thiere der Grund des nachherigen Syſtems lag.

Ueberhaupt würde meine Ernte aus Homer weit reichlicher ausfallen, wenn ich eine Geſchichte der Pathognomik von ihren älteſten Spuren an zu erzählen hätte. Ich würde dann ſein bewundertes Δακρυόεν γελάσασα *) von der bekümmerten Mutter, die mit Thränen in den Augen über die Furchtſamkeit ihres Kindes lächeln muſte; ſein Μειδιόων βλοσυροῖσι προσώπασι **) von dem Helden, der voll Grimm und doch mit dem Lächeln des Selbſtgefühls in den Kampf tritt, und eine Menge treflicher Schilderungen aus der Odyſſee anzuführen haben, die aber alle in eine Geſchichte der Phyſiognomik nicht gehören.

Daſs man übrigens in ſpätern Zeiten dem mythiſchen *Eumolpus* ***) und *Helenus* chiromantiſche

*) Il. 6, 484. **) Il. 7, 212.

***) S. Suidas v. οἰωνιστική. Den Eumolpus nennt er ἐποποιὸν τῶν πρὸ Ὁμήρου. Er ſoll in *Proſa* und in Verſen χειροσκοπικὰ geſchrieben haben.

tische Schriften, und einer *Sibylle* ein Buch περὶ παλμῶν andichtete, darf ich bloss anführen, ohne weiter ein Wort über das Unkritische dieser Andichtung zu sagen.

II.

Ich bin von den Griechen ausgegangen, theils weil sie überhaupt in wissenschaftlicher Beziehung für uns wichtiger sind, theils weil ich bey den *Aegyptiern* und andern noch weniger für meinen Zweck zu finden erwartete. Zwar fehlt es nicht an neuern physiognomischen Schriftstellern, welche aus dem *Thierdienste* der Aegyptier sowohl, als aus ihrer Lehre von der *Seelenwanderung* viel physiognomische Kenntniss bey ihnen vermuthen. Allein weder diese Gebräuche und Lehren der *Aegyptier*, noch die Astrologie der *Chaldäer*, noch die Seelen und Genien der *Perser*, berechtigen uns, bey diesen Nationen Physiognomik zu suchen. Wenigstens habe ich für mein Theil keine Data dazu auffinden können.

Was wir aus den ältesten Schriften der *Hebräer* benutzen könnten, besteht ebenfalls

nur in pathognomischen Bemerkungen. *) Aus den spätern lassen sich mehrere sammeln, z. B.

Ein Vernünftiger merket den Mann an seinen Gebehrden, denn seine Kleidung, Lachen und Gang zeigen ihn an. Sirach. 19, 26. 27.

Was einer im Sinn hat, sieht man ihm an den Augen an. Sir 13, 31.

Wer mit den Augen winket, denket nichts Gutes. Sprüchw. 16, 30.

Ein hurisch Weib kennt man bey ihrem unzüchtigen Gesicht, und an ihren Augen. Sir. 26, 12.

Ein Narr wirft die Augen hin und her. Sprüchw. 17, 24.

Im dritten Buche *Mosis* Kap. 21. werden die Eigenschaften eines Priesters aufgezählt, unter

*) Ich scheue mich, alle die sinnreichen Einfälle mancher physiognomischen Sammler anzuführen. Einen zur Probe: *Adam* erkannte die eben erschaffne Eva an der Physiognomie, als seine Hälfte, er war also der *erste Physiognom.* Gott selbst unterrichtete ihn vorher in den Zeichen, u. s. w. Adam gab den Thieren Namen: wornach anders, als nach ihrer Physiognomie? S. des *Anthroposcopus* Geschichte der Phys.

ter diese wird auch körperliche Schönheit gerechnet. „Keiner, heiſst es, an dem ein „Fehl ist, soll herzu treten, er sey blind „lahm, mit einer seltsamen Nase, *) mit „ungewöhnlichem Gliede, oder der an ei„nem Fuſs oder Hand gebrechlich ist, oder „höckerigt ist, oder ein Fell auf dem Auge „hat, oder scheel ist, oder grindigt, oder „schäbigt, oder der gebrochen ist. V. 18 — „20." Wenn aber *Augustinus* den Grund die-

ser

*) In der *Mischnah Bechoroth* Kap. 7. M. 3. wird *Charüm* erklärt durch Plattnasig (der seine beyden Augen in Einem Zuge mit der Schminke bestreichen kann, so daſs also die Nase dazwischen eingedrückt ist.) Eben so nimmt es R. *Kimchi*; die LXX übersetzen κολοβόριν. Was Luther im 20 V. höckerigt übersetzt, erklärt die Mischnah für einen Fehler an den Augbranen, wenn jemand keine oder nur Eine hat. *Mischnah* ebend. 2. *R. Dusa*, nennt *Gibben* den, dessen Augenbranen über das Auge herunter hängen, R. *Chanina*, den, welcher gleichsam zwey Rücken und zwey Rückgrate hat. — Bey allen diesen Fehlern heiſst es in der Mischnah immer: Diese sind untauglich um des *äuserlichen Ansehens* willen. — In Rücksicht des Kopfs erklärt sie folgendes für Fehler: einen spitzigen Kopf; oben breit unten schmal; vorn und hinten vorragend wie ein Hammer; allzuweit vorwärts, oder hinterwärts vorragend. Ebend. M. 1.

ſer Verordnung in einem phyſiognomiſchen Urtheile, ſucht, darinn nehmlich, daſs Miſsverhältniſs in den Theilen des Körpers Fehler des Geiſtes anzeige; ſo geht er offenbar zu weit. Ich finde keine andre Urſache, als die allgemeine Bemerkung, daſs ein Mann, der vor einem ganzen Volke in heiligen, ehrwürdigen Geſchäften auftritt, nichts äuſerlich Auffallendes an ſich haben müſſe, damit nicht die Würde ſeiner Geſchäfte darunter leide, und die übrigen Menſchen, indem ſie über ihn lachen, zugleich ſein Amt lächerlich finden. Ueberhaupt muſs alles, was mit der Gottheit in genauerm Verhältniſs ſteht, ſo vollkommen, als möglich ſeyn: daher auch die Opferthiere im Moſes, *) wie bey den Griechen, ſo ſorgfältig ausgewählt wurden.

So wenig, wie dieſe Stelle, beweiſen auch viele andere im alten Teſtamente, wo von Schönheit die Rede iſt, für eigentlich phyſiognomiſche Kenntniſſe. Sie lehren höchſtens, daſs auch die Hebräer auf Schönheit aufmerkſam waren, und ſie für eine Anzeige innerer Vor-

*) S. das 22. Kap. des 3ten Buchs.

Vorzüge nahmen. *Augustin. de Civ. Dei* XV. 23.

Wenn man übrigens auch den König David deshalb zum Physiognomen macht, weil er nach 2 *Sam.* 5, 8. erklärte: Wer die Jebusiter schlägt, und erlanget die Dachrinnen, *die Lahmen und Blinden, denen die Seele Davids feind ist*; so weiss ich kaum, unter welche Klasse von Verirrungen ein solcher Schluss zu ordnen ist. *)

Auser dem muss ich noch einer Nation gedenken. *Nicostratus* **) erzählt von den *Indiern*, und deren Weisen, ***) dass sie bey der Wahl ihrer Gattinnen bloss auf ihre Physiognomie

*) Die Stelle ist freylich nicht ohne Schwierigkeit. Man hat sogar allerley Mährchen erdichtet, um sie zu erklären. *Erasmus* nimmt Blinde und Lahme für Statuen, die auf dem Dache standen. S. *Adagia: Caecus et claudus non intrabunt templum.*

**) Beym *Stobaeus Ecl. Serm.* 68. *pag.* 427. in einem Fragmente *de Nuptiis*.

***) Für das Mährchen von den Gymnosophisten, dass sie die Könige nach der Physiognomie wählten, habe ich keine glaubwürdigen Zeugen auffinden können, und führe es daher nur beyläufig an.

mie und Schönheit sahen, und zwar nach bestimmten Regeln (σοφία) so dass sie nie getäuscht wurden. „Milde Augen, fährt er „fort, zeugen von Schönheit der Seele: der „Mann, der nicht sogleich zornig und hitzig „wird, hat gewöhnlich ein helles heitres Ge„sicht. Der Boshafte und Listige dagegen „hat einen schiefen und unfreundlichen „Blick: der Dumme und Einfältige weite „offne Augen, wie die Esel und Ochsen. „Wessen Augenbranen zusammenlaufen, der „ist böse, und wessen Gesicht nicht roth, „sondern finster und schwarz ist, dessen „Seele wird nie froh. Solche Zeichen gelten „nicht blos von Mädchen und Weibern, son„dern auch von Männern. Das also erzählt „man von den Indiern. Wenn ich übrigens „den Ausdruck Schönheit gebraucht habe, „so geschah es nicht in der gewöhnlichen Be„deutung: ich weiss kein anderes Wort, „um das auszudrücken, was die Indier „meynen. *) — Man kann, fährt er fort, „auch

*) Sie hatten also, wie es scheint, ein Wort in ihrer Sprache, womit sie diejenige Beschaffenheit der Gesichtsbildung bezeichneten, aus welcher

„auch aus der Stimme von jemandes Innerm „urtheilen. — Früh und nach dem Essen ist „die Stimme sanfter. Die Stimme des Mäd„chens muss mehr weich, nicht rauh und „schreyend seyn: die letztere ist das Zei„chen eines männlichen Weibes."

III.

Wir kommen wieder auf die Griechen zurück. Ob ihre ältesten Weisen unter andern practischen Gegenständen auch der Physiognomik einige Aufmerksamkeit widmeten, wissen wir nicht. Die speculativen Philosophen wenigstens hatten schon frühzeitig einen ganz andern Gang genommen, und ihre Forschungen mehr auf transscendentale Gegenstände, auf kosmogonisch-metaphysische Probleme, gerichtet. Warum? davon ist anderwärts gehandelt worden. *)

Der

cher der Physiognom auf gute innere Eigenschaften zu schliessen berechtiget ist.

*) S. unter andern *Beyträge* 3 Stück S. 7. 8. und *Meiners* Gesch. der Wiss. Th. 1. S. 146.

Der erste, von dem wir finden, daſs er die Menſchenkenntniſs überhaupt, und in derſelben die Phyſiognomik *) zu einem beſondern Studium machte, **) iſt der Samiſche Weiſe.

Erſter Zeitraum.

Von *Pythagoras* bis *Ariſtoteles.*

Es iſt bekannt genung, daſs *Pythagoras* beynahe allgemein für einen Freund geheimer Künſte, insbeſondere der Weiſſagungskunſt, von

*) Die Schreibart des Worts iſt verſchieden. In den alten guten Ausgaben der phyſiognomiſchen Schriftſteller wird es gewöhnlich Φυσιογνωμονικὰ geſchrieben, und die Ableitung ſelbſt ſtimmt dafür. Wenn man in neuern Zeiten Φυσιογνωμικὰ aufgenommen hat: ſo ſcheint es mehr um der bequemern Ausſprache willen geſchehen zu ſeyn, wenn nicht falſche Lesarten in einigen Ausgaben des Ariſtoteles dazu Veranlaſſung gegeben haben. Es wäre unnütze Peinlichkeit, jetzt die alte Schreibart wieder durchſetzen zu wollen, und ich habe mich daher nach der Gewohnheit gerichtet.

**) *Porphyr. Vita Pyth. p.* 185. (*ed. Cantabr.* 1655.) Ταύτην γὰρ ἠκρίβου πρῶτος τὴν περὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμην, ὁποῖος τὴν φύσιν ἕκαστος ἐκμανθάνων.

von den Alten ausgegeben wird. *) Aber er mag dieses gewesen seyn oder nicht: so ist es kein Wunder, wenn er als ein Mann von practischem Sinn und vieler Beobachtungsgabe auf die Idee gerieth, aus dem Aeussern eines Menschen dessen Inneres zu erkennen. Wirklich trieb er es darinn ziemlich weit: wenn wir den Erzählungen des *Porphyrius* und *Jamblichus* Glauben beymessen. **) Einen

*) S. *Cic. de Div.* I. c. 5. *Plin. Hist. T. II. p.* 523. *Hard.* Vergl. *Mosheim* in *Cudworths Systema intell. p.* 855. Anm. 4. N. III.

**) *Jamblichus I.* 27. *Pyth. Porphyrius de Vita Pyth. p.* 185. (*ed. Cantabr.* 1655.) Τὸν δὴ Ἀστραῖον τῷ Πυθαγόρᾳ χαρίζεται Μνήσαρχος, ὁ δὲ λαβὼν καὶ φυσιογνωμονήσας, καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἠρεμίας τοῦ σώματος ἐπισκεψάμενος ἐπαίδευσε. Und ebend. S. 206. Ὁ δ' εὐθὺς φυσιογνωμονήσας τὸν ἄνδρα (*Cylonem*) καὶ ὁποῖος ἦν συνιδὼν ἐκ τῶν σημείων, ἃ διὰ τοῦ σώματος ἐθήρα τῶν προσιόντων, ἀπιέναι ἐκέλευσε καὶ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. — Fälschlich hat man die Worte bey *Ovid. Metamorph.* XV. 63. hierher gedeutet, wo es vom Pythagoras heisst:

et quae natura negavit
Visibus humanis, oculis ea pectoris hausit.

Offenbar ist hier nicht von Physiognomik, sondern von Pythagoras Kenntnissen überhaupt die Rede.

gewiſſen *Aſträus* nahm er in ſeine Schule auf, weil er ihn aus ſeiner Phyſiognomie für tüchtig erkannte: einen gewiſſen Crotoner *Cylon* wieſs er, nach vorgängiger phyſiognomiſchen Prüfung, geradehin ab. Ueberhaupt nahm er, wie *Porphyrius* ſagt, Niemanden als Freund oder Schüler an, ohne ihn vorher phyſiognomiſch unterſucht zu haben. *)

Wie und nach welchen Regeln dieſes geſchah, davon ſagen ſeine Biographen nichts beſtimmtes. Er beobachtete, nach Porphyrius, den Körper in Ruhe und in Bewegung, (τὰς κινή-

*) *Porphyr. l. c.* Καὶ οὔτ᾽ ἂν φίλον οὔτε γνώριμον ἐποιήσατο οὐδένα, πρὶν πρότερον φυσιογνωμονῆσαι τὸν ἄνδρα, ὁποῖός ποτ᾽ ἐστίν. *Gellius Noct. Att.* I. 9. *Jam a principio adoleſcentes, qui ſeſe ad diſcendum obtulerant,* ἐφυσιογνωμόνει. *Id verbum ſignificat, mores naturasque hominum coniectatione quadam, de oris et vultus ingenio, deque totius corporis filo et habitu ſciſcitari.* — Phyſiognomie war jedoch nicht das Einzige, wornach er ſich bey der Aufnahme ſeiner Schüler richtete: er forſchte auch, wie *Jamblichus* ſagt, nach ihrem übrigen Benehmen in häuslichen und andern Verhältniſſen.

κινήσεις καὶ τὰς ἠρεμίας τοῦ σώματος) und hatte ſich gewiſſe Zeichen geſammelt (συνιδὼν ἐκ τῶν σημείων, ἃ διὰ τοῦ σώματος ἔθηρα τῶν προσιόντων.) Welche, und nach welchen Principien, wiſſen wir nicht.

Vom Pythagoras an iſt ein langer Zeitraum, in welchem ich keine beſtimmten Nachrichten finde. Unterdeſſen wäre es leicht: ihn mit Vermuthungen auszufüllen, wenn man ſich die Mühe nehmen wollte, aus den Lehrſätzen nachfolgender Philoſophen durch Schlüſſe herauszubringen, ob ſie für oder wider die Phyſiognomik geſtimmt haben *könnten*. Nehmen wir, zum Beyſpiel, das Fragment des *Parmenides*, in welchem er wie ein vollkommner Materialiſt über die Denkkraſt des Menſchen ſpricht: *) ſo würde es nicht ſchwer ſeyn, ihn zu einem Freunde und Vertheidiger

*) Beym *Ariſtoteles Metaph.* III. 5. und *Theophraſt. de Senſu p.* I. S. Meine Sammlung der Fragmente des *Parmenides* S. 92 f.

ger der Physiognomik zu machen. Ein Gleiches liesse sich mit *Empedokles* und mehreren andern versuchen. Aber dabey würde die Geschichte selbst nichts gewinnen, und ich übergehe daher diesen ganzen Zeitraum mit Stillschweigen.

Einige Aufmerksamkeit verdient aber noch

Hippokrates.

In mehreren seiner Schriften kommen physiognomisch-medicinische Bemerkungen vor, die in folgenden Zeiten häufig benutzt worden sind. Vornehmlich rechne ich hierher, was er in seinem Werke *über die Vorhersehungen* von den Zeichen der Krankheiten aus der veränderten Gesichtsbildung, besonders aus den Augen, anführt.

Weit mehr noch kommt im zweyten Buche des Werkes *von den Landseuchen* vor. So heifst es im fünften Abschnitt: Die rothgelben, spitznäsigen und kleinäugigten Leute sind schlimm: die rothgelben stumpfnäsigen und grofsäugigen sind gut: die grossen, kahlköpfigen, die Buchstaben verschluckenden, stammelnden

den

den ſind gut.*) Und im ſechſten Abſchnitt: Die Stotternden mit einem groſsen Kopfe und kleinen Augen ſind jähzornig — die getroſt vor ſich Hinſehenden ſind jähzornig — die Leute mit einem groſsen Kopfe, groſsen, ſchwarzen Augen, und einer breiten dicken Naſe ſind gutmüthig u. ſ. w.

Indeſſen darf man auf alle dieſe Stellen nicht zu viel bauen, da es erſtens nicht ausgemacht iſt, ob jenes Prädikat gut und ſchlimm überall im moraliſchen Sinne zu nehmen iſt, wie ich nicht glaube: und da zweytens die Unächtheit dieſes *zweyten Buchs Von den Landſeuchen* ſo gut als erwieſen iſt.

Ich wenigſtens getraue mich nach allem dem, was ich von Hippokrates geleſen habe, nichts weiter anzumerken: als daſs Hippokrates, ein aufmerkſamer, denkender Arzt, ſich auf die Beobachtung der Geſichter ſeiner Kran-

*) Auf dieſe Stelle ſcheint *Vigneul-Marville* zu deuten, wenn es bey ihm heiſst, T. I. p. 33. *Brantome* ſagt vom Admiral *d'Annebaut*, daſs er geſtottert habe, aber dabey *homme de bien et tres brave* geweſen ſey, mit dem Zuſatze: *Tout bégue eſt tel, ainſi qu'ont tenu les Anciens.*

Kranken mit Fleiſs legte, und in der medicinischen Physiognomik sehr gut erfahren war. Aber für die eigentlich psychologische Physiognomik habe ich in seinen Schriften nichts entdecken können: so dreust sich auch neuere Schriftsteller über Physiognomik, z. B. *Pernety*, *) auf sein Ansehen berufen.

Sokrates.

Wir kommen nunmehr auf die berühmte Anecdote, welche den *Sokrates* betrifft. **) Ein

*) *Pernety* Th. I. S. 7. Nach der deutschen Uebersetzung seiner *Physiognomik.*

**) *Cicero de Fato c. 5. Quid? Socratem nonne leginus, quemadmodum notarit Zopyrus, physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? stupidum esse Socratem dixit, et bardum, quod jugula concava non haberet: obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam, mulierosum, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse. Tuscul. Qu. IV. 37. Ut Socrates dicitur, cum multa in conventu vitia collegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris, qui illa in Socrate vitia non agnoscerent: ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi signa, sed ratione a se deiecta diceret.* Auch *Maximus Tyrius* erwähnt die-

Ein gewiſſer *Zopyrus*, welcher die Kunſt verſtehen wollte, die Charaktere und Naturelle der Menſchen aus ihrem Körper, den Augen, der Miene und der Stirn zu erkennen, erklärte den Sokrates für dumm und ſtumpfſinnig, weil ſeine Kehle nicht gehölt, ſondern alle dieſe Theile verſtopſt und verhärtet ſeyn. Auſerdem urtheilte er auch, daſs Sokrates Weiberſüchtig ſeyn müſſe. Und als nun Alcibiades und andre Anweſende über dieſes Urtheil lachten: verſicherte Sokrates, er habe alle dieſe Eigenſchaften wirklich gehabt, aber durch den Gebrauch ſeiner Vernunft unterdrückt.

Es iſt allerdings etwas auffallend, daſs dieſe Anecdote von keinem der ältern Schriftſteller berührt wird: unterdeſſen wollen wir uns gern auf Cicero's Angabe verlaſſen, und annehmen, daſs ſie in irgend einer andern verlohrnen Schrift oder Stelle erzählt oder

benutzt

dieſer Anecdote *Diſſert. XV. p.* 148. (*ed Lugd.* 1914. 8.) und erklärt zugleich die ganze Phyſiognomik für unſicher und eitel. Ausführlich erzählt ſie auch *Alexander Aphrod. de Fato p.* 30. *ed. Londin.*

benutzt worden ſey: zumahl da Cicero ausdrücklich *legimus* ſagt.

Zopyrus nahm alſo, wie wir ſehen, den Grund ſeines Urtheils von der Beſchaffenheit der Kehle her. Sonderbar genung, da er ihn weit näher und beſtimmter in der ganzen Phyſiognomie des Sokrates haben konnte. Denn wenn wir uns an die Beſchreibungen halten, welche bey *Plato* und *Xenophon* vorkommen: *) ſo konnte der Phyſiognom daſſelbe

*) *Plato Symp*, 32. *Wolff*. *Theaetet*. *c*. 2. *p*. 99. *ed*. *Fiſcher*. *Xenophon*. *Symp*. *IV*. 19. *V*. 7. *ed*. *Zeune*. Vergl. *Julian Caes*. nach *Spanheims* Ueberſ. S. 207. f. und *Chiflet de gemmis Socratis*. *Ant*. *w* 1662. Die Stelle beym *Arrian Diſſert*. *Epictet*. *IV*. *c*. 11. und alle die Einwendungen, welche *Heumann Acta Philoſoph*. *I*. *p*. 126. dagegen macht, beweiſen nichts. Denn wenn gleich Epictet dem Sokrates eine anmuthige und liebliche Bildung (σῶμα ἐπιχαρὶ καὶ ἡδὺ) beylegt: ſo kann dieſs ſehr füglich auf die Anmuth gedeutet werden, welche Sokrates durch ſeinen Charakter und ſein Benehmen ſich ſelbſt gab, und dieſe Deutung iſt um ſo ſicherer, da Epictet ausdrücklich hinzuſetzt, die blühendſten und edelſten Jünglinge hätten *lieber bey ihm*, *als bey den wohlgebildetſten* Männern (ἢ τοῖς εὐμορφωτάτοις) gelegen (παρακατακλίνεσθαι.) So urtheilt auch, wenn ich nicht irre, *Meiners*.

ſelbe Urtheil aus dem Silenähnlichen Geſichte des Sokrates leſen.

Wie dem aber auch ſeyn mag: ſo hat man dieſe Anecdote dennoch häufig benutzt, und zwar zu zwey entgegengeſetzten Abſichten, zur Beſtätigung und zur Widerlegung der Phyſiognomik. Zopyrus, ſagt man, hat richtig beobachtet, denn Sokrates geſtand, das geweſen zu ſeyn, wofür ihn der Phyſiognom erklärte: die Phyſiognomik iſt alſo ſicher. Aber, wendet man ein, dieſe Anecdote beweiſst, daſs es möglich iſt, etwas *anders* zu *werden*, als man den phyſiognomiſchen Zeichen nach *wirklich iſt*: die Phyſiognomik iſt alſo unſicher. Gegen den letztern Schluſs hat insbeſondere *Lavater* Phyſiogn. Fragm. (4ter Verſ. S. 67) ſehr nachdrücklich gekämpft: er iſt geneigt, zu glauben, daſs Sokrates ſich ſelbſt nicht gekannt, und Zufälligkeiten, weil ſie ihn von Jugend auf umgaben, für wirkliche eigne Anlage gehalten habe. *) „Aber, wendet ein denkender Re-

„cen-

*) Auch *Montaigne* glaubt, Sokrates habe nur geſcherzt.

„censent ein, *) schrieb sich je einer, der „Anspruch auf Verstand machen wollte, die „Laster des andern zu? Wenn Sokrates ehr- „lich bleiben soll, so muss er mehr thun, „als sie sich *zuschreiben*: er muss sie *glauben*. „Hat er sie wirklich, so zerkrümelt sich „hieran das Lavaterische System von Anlagen; „hat er sie nicht, und glaubt sie—Leser, ihr „habt die Wahl. Entweder ist Sokrates — „ein Betrüger — oder ein Dummkopf — oder „die Wahrheit und Gewissheit aller Physio- „gnomik ist — aufs mildeste von ihr gespro- „chen — ein Traum!"

Unterdessen, scheint es, könnte, wenn dabey etwas zu gewinnen wäre, ein Vertheidiger von Lavaters Idee noch Manches anführen, um dieses gefährliche *Oder* von sich abzulehnen. Er könnte gegen das Ansehen der ganzen Anecdote mehrere Bedenklichkeiten äusern, er könnte sich auf Sokrates bekannten Hang zur Schwärmerey berufen, aus welchem sich allenfalls eine solche Selbsttäuschung erklären liesse: er könnte ver-

*) *Neue Bibl. der sch. Wiss.* XXII. 1. S. 157.

vermuthen, dafs Sokrates vielleicht aus Achtung für eine Wiffenfchaft, von deren Ausbildung er manchen Vortheil hoffte, fich felbft Preifs gegeben habe; und folcher Vielleichts mehrere.

In der That mufs fich Sokrates felbft ein wenig auf Phyfiognomik gelegt haben, wenn dasjenige richtig ift, was *Apulejus* erzählt, dafs er den jungen Plato, als er ihn in feinen Unterricht nahm, phyfiognomifch geprüft habe. *) Auch feine Vorliebe für Schönheit des Körpers gründete fich wohl zum Theil auf ein phyfiognomifches Urtheil oder Gefühl, wie es beynahe zu allen Zeiten und bey allen gebildeten Menfchen herrfchend ift, wenn fie unter einem wohlgebildeten Körper auch moralifche Schönheit oder doch Empfänglichkeit dafür eher vermuthen, als unter einer unförmlichen häfslichen Geftalt. **)

*) *Apuleius de Philofophia I. 1. Arifto Platonem puerum oblaturus Sokrati magiftro — Quem ubi adfpexit ille, ingenium que intimum de exteriore confpicatus eft facie: hic ille erat, amici, inquit, de Academia Cupidinis cygnus.* (In der Basler Ausgabe bey Henric Petri fteht diefe Stelle To. II. p. 46.)

**) S. *Maximus Tyrius Differt. XI. p. 142.*

Daraus erklärt ſich zum Theil ſeine Liebe zum Alcibiades: darauf bezieht ſich die Ermahnung, welche er den Iünglingen gab, ſich oft im Spiegel zu betrachten, damit ſie, wenn ſie ſich körperlich ſchön fänden, angeſeuert würden, dieſer Schönheit würdig zu werden, und im Gegentheil ihre Häſslichkeit durch Geiſtesbildung zuzudekken. *)

Plato.

Die meiſten phyſiognomiſchen Schriftſteller der mittlern und neuern Zeit rechnen den Plato vornehmlich aus dem Grunde unter die Kenner und Freunde der Phyſiognomik, weil er über ſeinen Lehrſaal die Aufſchrift geſetzt habe: Οὐδεὶς ἀγεωμέτρος (oder ἀγεωμέτρητος) εἰσίτω. Sie überſetzen nehmlich dieſes ἀγεωμέτρος durch miſsgeſtaltet, verwachſen, häſslich: und glauben, Plato habe damit zu

*) *Diog. Laert. II. 5. n. 16. Plutarch. Praec. Coniug. Apuleius, Apolog. pro ſe Prima. pag.* 135. (*ed. Baſil.*) Vergl. *Seneca Quaeſt. Nat. I.* 17. *Phaedrus III.* 9. *Galenus Exhort. ad Medic. c.* 4.

zu verstehen gegeben, er halte jeden körperlich Unförmlichen auch für einen Krüpel am Geiste, also für unfähig zum Studium der Philosophie und zu aller geistigen und sittlichen Bildung. *) Aber, nicht zu erwähnen, wie unbestimmt diese ganze Nachricht von der Platonischen Ueberschrift ist: **) so haben alle andere Ausleger das Wort ἀγεωμέτρος so gefasst, dass sie einen der Mathematik Unkundigen darunter verstanden, dem also Plato den Eintritt in seinen philosophischen Lehrsaal darum verboth, weil er die Mathematik für die beste Vorberei-

*) So fasst es auch *Pernety* Versuch einer Physiognomik. Erster Band. S. 320. u. S. 55. weil er dem *Porta* nachbethet.

**) So oft auch diese Ueberschrift in neuern Schriften angeführt wird: so wird doch nirgends gesagt, welcher alte Schriftsteller davon redet. Ich wenigstens habe den Sitz dieser Nachricht noch nicht entdecken können. Einige verweisen auf *Diogenes*: aber bey diesem steht nichts. Noch andere schrieben die ganze Nachricht dem *Pythagoras* zu. S. *Bruker* Th. I. S. 641. (der ebenfalls keine Stellen anführt.)

bereitung zum Studium der Philosophie ansah.*)

Dass Plato, wie sein grosser Lehrer, einen vorzüglichen Werth auf körperliche Schönheit legte, ist aus mehreren seiner Dialogen ersichtlich. Zur körperlichen Schönheit gehört eine regelmässige angenehme Gesichtsbildung vorzüglich. Gewiss hat also Plato auch diese in besondere Bemerkung genommen. Etwas Bestimmtes aber habe ich darüber bey ihm nicht finden können, selbst in denen Stellen nicht, wo er von der Harmonie der Seele und des Körpers (*εὐφυΐα*), von dem Verhältniss der einzelnen Theile und deren Zwecken umständlich handelt, im *Timäus*.

Denn auf Beschreibungen gewisser Personen, aus denen der Physiognom etwas herausrathen könnte, darf man aus natürlichen Gründen nicht zu viel bauen. Ein Schriftsteller kann sehr richtig zeichnen, ohne eben Physiognom zu seyn. Ich dachte dabey an die Stelle im Plato, wo Sokrates seinen An-

*) S. darüber auch *Proclus ad Eucl. II. p.* 19. Vergl. den *Phaedrus* und *de Repub. VII.*

Ankläger den *Melitus* beschreibt (im *Eutyphron* Anf.) als τετανοτριχα, (mit starren Haaren) καὶ οὐ πάνυ εὐγένειον, (nicht langbärtig) ἐπιγρυπὸν δέ, (etwas krummnasigt:) lauter Zeichen eines dummen und boshaften Mannes.

Ich hätte nun noch die Tragiker und Komiker durchgehen sollen, und ich habe wirklich den Anfang gemacht. Aber meine Mühe belohnte sich zu wenig, da ich in fünf Stücken, die ich durchlas, höchstens auf ein Paar pathognomische Bemerkungen stiess, und sonst auf nichts, das in eine Geschichte der Physiognomik gehört hätte. Jede Nachweisung wird mir aber willkommen seyn.

Schon um Sokrates Zeit hatte die schöne Kunst in Athen beträchtliche Fortschritte gemacht. Alle Beschreibungen, die wir von den Kunstwerken aus jener Zeit, insbesondere von den Statuen des Phidias haben, rühmen den Ausdruck und die Bedeutsamkeit in den Gesichtern derselben. Natürlich musten sich also die Künstler jetzt mehr als jemahls auf das Studium der Physiognomien

mien gelegt, muſten ſich gewiſſe idealiſche Bildungen abgezogen haben, muſten wenigſtens geübte Pathognomen ſeyn. Das *Wie* zu beſtimmen, iſt uns jetzt nicht möglich: *) aber ſo viel glaube ich aus dem Flor der ſchönen Kunſt in dieſer Zeit nicht ohne alles Recht ſchlieſsen zu dürſen, daſs mehrere Denker damahls ihre Aufmerkſamkeit auf den Ausdruck, die Anmuth und Vollkommenheit der Geſichtsbildungen richteten, und darüber gewiſſe allgemeine Regeln feſtzuſetzen bemüht waren. Dieſs führte gelegentlich auf pſychologiſche Unterſuchungen, und ſo mochten mehrere, ſelbſt ſchriftliche, Verſuche in der Phyſiognomik gemacht worden ſeyn, von denen wir nichts mehr wiſſen.

In dieſer Vermuthung beſtätiget mich auch die Stelle in *Ariſtoteles Phyſiognomik* Kap. 1, wo er ſich ausdrücklich auf frühere Phyſiognomen beruft: οἱ μὲν οὖν προγεγενημένοι φυσιογνώμονες κατὰ τρεῖς τρόπους ἐπεχείρησαν φυσιογνωμονεῖν. Eben ſo erwähnt er eines Phyſiognomen, der

*) S. *Wieland* über die Ideale der griechiſchen Künſtler. Sämmtl. Schriften B. 24. S. 141 f.

der alle Miſsgeſtaltete auf zwey oder drey Thiergeſtalten reducirt habe. *) Sollte er unter dieſen Phyſiognomen nur ſolche Männer verſtanden haben, welche dieſe Beobachtung bloſs practiſch trieben, als eine unterhaltende Beſchäftigung? Oder nicht vielmehr ſolche, welche tiefer darüber nachgedacht und ſie wohl auch theoretiſch bearbeitet hatten? Aus der Beſtimmtheit, womit er ihrer gedenkt, und aus der Umſtändlichkeit, womit er ſich auf die Prüfung ihrer Theorieen einläſst, wird mir das Letztere wahrſcheinlicher, **) und ich nehme alſo an, daſs Ariſtoteles nicht der erſte geweſen iſt, der über Phyſiognomik ſchrieb. *Porta* erwähnt in ſeiner Phyſiognomik einen gewiſſen *Philo aus Lacedämon*, ***)

 den

*) *De Generat. Animal. IV.* 3. Φυσιογνώμων δέ τις ἀνῆγε πάσας εἰς δύο ζώων ἢ τριῶν ὄψεις, καὶ συνέπειθε πολλάκις λέγων.

**) Sollten nicht auch mehrere phyſiognomiſche Bemerkungen in den Schriften des *Apelles* (*Plinius H. N.* 35, 36. 10.) *Melanthius* (*Diog. Laert. IV.* 18.) *Euphranor* (*Plin.* 35, 40. 15.) in Beziehung auf die Kunſt vorgekommen ſeyn?

***) *Lib. I. c.* 11. *Albertus M.* nennt ihn *Philemon*, (*quem commendat Ariſtoteles*) S. *F a b r i c. bibl. gr. III. c.* 6.

den Aristoteles in einer Stelle seines Werkes widerlegt habe. Aber ich habe von diesem Physiognomen Philo keine bestimmte Nachricht gefunden. Aristoteles wenigstens nennt ihn nicht. Wahrscheinlich ist eine Verwechselung mit dem Namen des Polemo vorgegangen, den die ältern Physiognomen gewöhnlich Philemo schreiben: oder es ist der Philo, der im *Polemon* vorkommt *Lib. I. p.* 190., wenn es anders dort ein Name ist. *)

Aristoteles.

In mehreren Schriften dieses Philosophen finden sich Aeuserungen, die keinen Augenblick daran zweifeln lassen, dass Aristoteles eine Physiognomik für möglich hielt und mit besonderm Fleisse darüber nachgedacht hatte. In den *Analyt. Prior. Lib. II. Cap.* 28. handelt er ganz bestimmt davon. Physiognomik, sagt er, ist möglich, sobald man zugiebt, dass Seele und Leib sich in Rücksicht der natürlichen Neigungen zugleich verändern, und dass es für Eine Sache auch immer Ein Zeichen

*) Vergl. die Anm. von *Franz* und *Sylburg*.

eben giebt. Denn ist dieses, und können wir nun jede besondere Neigung und deren Zeichen finden, so können wir auch eine Physiognomik haben. Hat jede Thiergattung ihre eigenthümliche Neigung, so wird es auch ein eigenthümliches Zeichen davon geben, da Leib und Seele sich wechselseitig afficiren. Wir finden z. B. beym Löwen die eigenthümliche Neigung der Tapferkeit, und nehmen wir nun die starken Gliedmassen als ein Zeichen dieser Neigung an: so wäre diess das eigenthümliche Zeichen einer dieser Thiergattung und nicht bloss einem Individium eigenthümlichen Neigung: welches dann bey jedem andern Thiere und selbst beym Menschen zutreffen würde. Könnten wir nun bey allen Thieren, die eine eigenthümliche Neigung haben, die Zeichen derselben sammeln, (und jede Neigung muss ihr Zeichen haben); so hätten wir eine Physiognomik. Wenn nun aber eine Gattung zwey eigenthümliche Neigungen hat, wie der Löwe Tapferkeit und Geselligkeit; woran wollen wir dann erkennen, wovon das angenommene Zeichen eigentlich Zeichen sey? Vielleicht auf die Art, wenn wir beobachten, ob in einer andern

Gat-

Gattung beyde Eigenſchaften ebenfalls zuſammentreffen oder nicht. Wäre nun irgend eine andre Gattung vielleicht tapfer, aber nicht zugleich edelmüthig, ſo könnte man ſchlieſſen, das angenommene Zeichen bedeute beym Löwen Tapferkeit. Der Schluſs ſelbſt aber iſt folgender. Die Tapferkeit ſey *a*, groſse Gliedmaſſen *b*, Löwe *c*; ſo ſchlieſſe ich, wo *c* iſt, da iſt *b*, wo aber *b* iſt, da iſt auch *a* u. ſ. w.

Eben ſo fehlt es in mehreren Ariſtoteliſchen Schriften nicht an einzelnen phyſiognomiſchen Deutungen. In der *Hiſt. Animal. I.* 8. nimmt er groſse Stirnen für Zeichen der Langſamkeit, kleine der Beweglichkeit, breite des Enthuſiasmus, runde des Zorns *) Von den Augenbranen giebt er im 9. *Kap.* Auslegungen; im 4. *Buche* 11. *Kap.* iſt von der Verſchiedenheit der Geſchlechter überhaupt die Rede, im 9. B. *Kap.* 1. beſonders von deren Verſchiedenheit in Rückſicht ihrer Gemüthsbe-

*) Auch von den *Augen* ſpricht er *Ebend.* K. 10. Τὸ δὲ μέσου ἤθους βελτίστου σημεῖον — ἐκείνων ὁ μὲν ἀναιδής, ὁ δὲ ἀβέβαιος. Aus der *Fuſsplatte* ſchlieſst er *Ebend. Kap.* 15. auf Liſt und Betrügerey.

beschaffenheit. Und so würde es nicht viele Mühe kosten, auch aus den Werken *de Generatione Animalium* und *de Partibus Animalium* eine beträchtliche Anzahl physiognomischer Bemerkungen und Deutungen zu sammeln. *)

Auserdem findet sich unter Aristoteles Namen und Werken eine Abhandlung, die ganz eigentlich über diesen Gegenstand handelt, und die Aufschrift Φυσιογνωμονικὰ führt. **) Ich will gerne nicht leugnen, dass Aristoteles, dieser vielumfassende systematische Philosoph, über Physiognomik geschrieben hat. Seine vorhin angeführten gelegentlichen Aeuserungen, die Zeugnisse alter Literatoren ***) und die

*) Man sehe *de Part. An. II.* 7. 8. 9. u. f. So sagt er im 10. *Kap.*, die Thiere, deren Blut mit vielen und dichten Fibern erfüllt sey, wären muthig, zornig, wüthend, u. a. m.

**) Was die Literatur dieses Buchs betrift, so darf ich nur auf die griechische Bibliothek von *Fabricius*, auf die *Buhlische* Ausgabe des Aristoteles, und *Franzens* Vorrede zu den *Physiognomiae Scriptores veteres* S. *VI* f. verweisen.

***) *Diogenes Laertius* führt ausdrücklich unter den Schriften des Aristoteles ein solches Werk an: Φυσιογνωμονικὸν, ά. (L. V. c. 1. n. 12. ed. Longol.) In der anonymischen Lebensbeschreibung beym *Menage* (S. dessen Anmerkungen zum D. L. S.

die allgemeine Einſtimmung neuerer Gelehrten entſcheiden dafür hinlänglich. Auch will ich nicht leugnen, daſs Vieles in dem gegenwärtigen Aufſatze Ariſtoteliſch ſey. Aber das kann ich nicht glauben, und die Urtheile mehrerer Literatoren ſind auf meiner Seite, *) daſs dieſes Werkchen *in dieſer Geſtalt* von Ariſtoteles herrühre. Ehe ich die Gründe ſelbſt aus einander ſetze, ſey es mir erlaubt, den Anfang dieſes Buchs in einer möglichſt treuen Ueberſetzung, und das Uebrige im Auszuge voranzuſchicken, **) wobey die Bezeichnung der

L. S. 118.) ſteht ebenfalls φυσιογνωμονικὰ β. Und *Stobäus* (Ecl. phys. I. c. 50. S. 162. ed. Heeren.) führt den Anfang unſers Werkchens, mit wenigen Varianten, wörtlich an.

*) S. *Averroes in Opp. Ariſtot. Tom. VII. p.* 283. *b. Sanchez in Comm. in Ariſt. Phyſiogn. p.* 35. *Du Vall* in ſeiner Ausgabe. *Fabricius bibl. Gr.*

**) Das Verſtändniſs dieſer Schrift iſt nicht nur durch die Verdorbenheit des Textes, durch den Unſinn in den Ueberſetzungen, ſondern auch durch die Ein- und Abtheilungen, die von den Commentatoren gemacht worden ſind, ungemein erſchwert: nicht zu erwähnen, wie oft die Auslegungen der Letztern den Leſer irre führen. Hr. *Franz* hat es durch ſeine, ſonſt ſehr gelehrte, Ausgabe nicht ſehr erleichtert. Viele ſeiner Anmerkungen leh-

der einzelnen Abſchnitte zur Nachweiſung bey dem Folgenden dienen ſoll.

Die Ariſtoteliſche Phyſiognomik.

§. 1. *Die Seele iſt abhängig vom Körper,* und wird durch die Veränderungen deſſelben afficirt. Dieſs zeigt ſich ganz deutlich bey dem Zuſtande der Trunkenheit und bey Krankheiten: wo die Seele offenbar von den körperlichen Empfindungen leidet. Dagegen iſt es eben ſo ausgemacht, *daſs der Körper an den Zuſtänden der Seele Theil nimmt:* wie die Empfindungen der Liebe, der Furcht, der Traurigkeit und der Freude beweiſen.

§. 2. Noch deutlicher erhellt der genaue Zuſammenhang zwiſchen Seele und Körper, und

lehren gute andre Dinge, aber nicht den Sinn des Verfaſſers, und über viele Schwierigkeiten iſt er ganz hinweggegangen, z. B. S. 32. not. 34. S. 34. not. 42. S. 69., wo das ἐπιπρέπεια mit keiner Sylbe erklärt wird, und S. 70. der Schluſs. Dennoch muſs ich bekennen, aus den Anmerkungen deſſelben viel gelernt und benutzt zu haben. — Gut wäre es geweſen, wenn der Herausgeber alle die Lücken im Texte, wie in andern Ausgaben geſchehen iſt, hätte bemerken laſſen.

und die wechſelſeitige Einwirkung derſelben, *aus der Entſtehung der Thiere.* Noch nie iſt ein Thier gebohren worden, welches von der einen Gattung ſeinen Körper, und von einer andern die Seele gehabt hätte. Jedes Thier hat den Körper und die Seele, die ſeiner Gattung zukommt. Hieraus folgt, daſs zu jedem beſtimmten Körper auch eine beſtimmte Seele gehören müſſe. Man frage zum Ueberfluſs die Sachverſtändigen: der Reuter erkennt und beurtheilt das Pferd, der Jäger den Hund bloſs nach deren Geſtalt.

Wenn alle dieſe Erfahrungen richtig ſind, und ſie ſind es gewiſs: ſo kann es eine Phyſiognomik geben.

§. 3. Die ältern Phyſiognomen haben drey verſchiedene Wege eingeſchlagen.

§. 4. Ein Theil gieng von der Vergleichung der Thiere aus. Sie beobachteten nehmlich einzelne Gattungen von Thieren, und ſetzten dann ein beſtimmtes Bild eines Thiers nach der äuſern Geſtalt und den innern Neigungen, als Regel feſt, indem ſie ſchloſſen, daſs der Menſch, der einem Thiere am Körper gleiche, auch ähnliche Neigungen habe.

§. 5.

§. 5. Eine zweyte Parthey hielt ſich ausſchlieſslich an die Menſchen ſelbſt, und beobachtete die Verſchiedenheiten des Ausſehens und Characters bey einzelnen Nationen, z. B. Aegyptern, Thraziern, Scythen: woraus dann eine beſtimmte Auswahl von phyſiognomiſchen Zeichen gemacht wurde.

§. 6. Eine dritte Parthey endlich beobachtete die Aeuſerungen vorübergehender Empfindungen und Leidenſchaften, und ſchloſs nun von dieſen äuſern Zeichen auf die Gemüthsverfaſſung zurück, Zorn, Furchtſamkeit, Neigung zur Wolluſt, und ſo ferner.

§. 7. Dieſes letztere Verfahren iſt jedoch ſehr unſicher. Denn erſtlich haben oft ganz ungleiche Menſchen einerley Geſichtszüge: der Tapfre und Unverſchämte z. B. ſehen ſich äuſerlich gleich, und ſind doch innerlich ganz verſchieden. Zweytens verändern ſich die Menſchen unter verſchiedenen Umſtänden: der Verdrüſsliche z. B. kann manchen Tag froh ſeyn, und nimmt alsdann die

Stimmung des Frölichen an, so wie im Gegentheil dieser verdrüſslich werden kann; und beyde haben dann eine ihrer sonstigen Stimmung ganz entgegengesetzte Miene. Hierzu kommt noch, daſs man aus diesen äusern Zeichen nur auf sehr wenige Eigenheiten schliesſen kann.

§. 8. Eben so unsicher ist das Verfahren derer, die alles auf die Aehnlichkeit mit Thieren zurückführen, und annehmen, daſs der Mensch, welcher einem Thiere am Körper gleicht, auch die Neigungen desselben habe. Denn erstlich wird man nie finden, daſs ein Mensch irgend einem Thiere ganz gleich sey: höchstens ist er ihm in einem Stücke etwas ähnlich. Zweytens haben die Thiere nur wenig eigenthümliche, aber viel gemeinschaftliche Zeichen. Und woran kann ich denn nun erkennen, ob ein Mensch mehr einem Löwen, oder einem Hirsch ähnlich sey? Nur die eigenthümlichen Zeichen bedeuten etwas Eigenthümliches, die gemeinschaftlichen etwas Gemeinschaftliches: und aus den letztern kann der Physiognom nichts abnehmen. Und gesetzt auch, es fände jemand

mand die eigenthümlichen Zeichen eines jeden Thiers, woher weiſs er denn, was dieſe Zeichen bedeuten? Er kann durchaus nicht ſagen, daſs dieſes oder jenes eigenthümliche Zeichen grade dieſer oder jener eigenthümlichen Neigung zugehöre. Der Löwe z. B. iſt nicht bloſs tapfer, er iſt auch noch ſonſt vielerley: der Haaſe iſt nicht bloſs furchtſam, er hat auch noch andere Eigenſchaften. Aus allem dieſem erhellt, daſs man durchaus nicht von den Thieren ausgehen müſſe. Das richtigere Verſahren iſt folgendes. Man beobachte Menſchen, die einerley Leidenſchaften haben: man bemerke z. B. die Zeichen des Tapfern, nehme nun alle die tapfern Thiere zuſammen, und unterſuche, was dieſe alle gemeinſchaftlich und vor den übrigen Thieren ausſchlüſslich an ſich haben. Wollte man anders zu Werke gehen, wollte man ſagen, daſs dieſes oder jenes Zeichen bey allen Thieren Zeichen der Tapferkeit ſey, ſo könnte es oft treffen, daſs dieſes Zeichen nicht bloſs Tapferkeit, ſondern auch etwas anders bedeute: und nun wäre man immer ungewiſs. Beſſer alſo, man nimmt viele Thiere zuſammen, die ſonſt

keine Neigungen gemeinſchaftlich haben, als die, deren Zeichen man ſucht — — *)

§. 9.

*) Hier fehlt offenbar ein groſses Stück im Texte. *Erſtlich.* Der Verfaſſer hat zwey phyſiognomiſche Syſteme beurtheilt: und von dem dritten §. 5., welches auf Nationalcharactere gegründet iſt, ſollte er nichts geſagt haben? Gewiſs äuſerte er auch über dieſes ſeine Meynung. Und wahrſcheinlich hatte ſelbſt Polemo, der treue Nachbether des Ariſtoteles, einen vollſtändigern Text vor ſich. Denn er verweilt, ſo wie ſein Paraphraſt Adamantius, grade bey dieſem Syſteme am längſten, während er die übrigen vorbeygeht. Offenbar fand er in ſeinem Ariſtoteles wenigſtens einige Data dazu. *Zweytens.* Noch hat der Verfaſſer nicht angezeigt, welchen Weg *er* einzuſchlagen gedenke. Denn was er oben in Rückſicht der Vergleichung mit Thieren vorſchlägt, iſt nur ein Theil ſeines Verfahrens. In der Folge finden wir, daſs er auf die Unterſchiede des Männlichen und Weiblichen, der Nationen, u. ſ. w. fortbaut: ſollte er darüber nicht hier ſchon einen Wink gegeben haben? *Drittens.* Der Uebergang von der Beurtheilung jenes Syſtems auf die Unterſchiede der Zeichen iſt durchaus unerwartet. Nimmt man noch den Anfang des folgenden Abſchnitts §. 11. dazu: ſo ſieht man bald, daſs hier ein groſses Stück fehlt, worinn der Verfaſſer erſt das Syſtem der National-Phyſiognomik beurtheilte, dann ſeine eignen Grundſätze darſtellte, hiernach von den phyſiognomiſchen Zeichen überhaupt, und zugleich von dem Umfange der Phyſiognomik handelte. — Man

ſage

§. 9. Nur bleibende Zeichen bedeuten etwas Bleibendes: alle vorübergehende lassen keinen sichern Schluss auf das Innere machen. Sie können an sich wohl richtig seyn, aber sie gewähren keine Erkenntniss des Bleibenden.

§. 10. Dagegen gewähren aber auch alle diejenigen innern Empfindungen der Seele, welche die körperlichen Zeichen, deren sich der Physiognom bedient, ganz und gar nicht afficiren, für diese Fertigkeit keine Erkenntniss. Jemandes Meynungen und Wissenschaft ob er ein Arzt oder Tonkünstler sey, erkennen zu wollen, ist unmöglich. Das Lernen einer Wissenschaft verändert in den Zei-

 chen,

sage nicht, dass ich ihm zu viel Ordnung zumuthe: ein Kopf, wie Aristoteles, dachte gewiss mit Zusammenhang, und der ordentliche lichte Vortrag in dem Anfange des Werks giebt uns ein Recht, auch im Fortgange eine solche Ordnung zu erwarten. — Dass übrigens in dem vollständigern Texte z. B. von den physiognomischen Zeichen ausführlicher gehandelt war, beweist der Anfang des Polemonschen Werkes, wo (S. 175 f.) alle die Puncte berührt sind, die in unserm Aristoteles den Uebergang ausmachen sollten.

chen, deren ſich der Phyſiognom bedient, durchaus nichts.

§. 11. Da ſich alſo die Phyſiognomik nicht auf Alles erſtreckt: ſo müſſen wir feſtſetzen, mit was für Gegenſtänden ſie ſich beſchäftigt, woher die einzelnen Zeichen genommen werden, und welche in jeder Gattung die deutlichſten und ſicherſten ſind.

§. 12. Die Phyſiognomik hat es, wie ſchon der Name anzeigt, mit den natürlichen Neigungen des Menſchen zu thun, ſowohl denen, die in der Seele ſelbſt vorhanden ſind, als den erworbenen, in wiefern dieſe in dem phyſiognomiſchen Beobachtungen eine Veränderung bewirken. Von dieſen nachher. *) Jetzt von den allgemeinen Zeichen.

§. 13. Man phyſiognomiſirt aus den Bewegungen, der Geſtalt, den Farben, den Mienen, der Rauchheit, der Glattheit, der Stimme, dem Fleiſche, den einzelnen Theilen

*) Wo denn? In unſerm Werkchen iſt nirgends davon die Rede. Man ſieht, der Verf. ſpricht von denen Neigungen, die man durch Vernunftgebrauch und Anſtrengung ſich erwerben kann, indem man ſeinen natürlichen ſchlimmern Neigungen entgegen arbeitet.

len, und der ganzen Geſtalt des Körpers. Dieſs ſind die allgemeinen phyſiognomiſchen Zeichen: und ſolgendes ihre allgemeinern Bedeutungen.

§. 14. Farben bezeichnen, die hellen Wärme und Vollblütigkeit, die weiſsrothen gute Miſchung, wenn dieſe Farben bey einem glatten Körper ſich zeigen.

§. 15. Haare bezeichnen, die weichen Furchtſamkeit, die harten Muth. Dieſes Zeichen gilt von allen Thieren. Die furchtſamſten, der Hirſch, der Haaſe, das Schaaſ, haben die weichſten Haare: die ſtärkſten, Löwe und Eber, die härteſten. Eben das iſt bey den Vögeln der Fall. Die mit harten Federn ſind ſtark, die mit weichen furchtſam. Nicht anders finden wir es bey den Menſchen - Racen. Die Völker gegen Norden ſind tapfer und harthaarig: die gegen Mittag furchtſam und haben ein weiches Haar. Haare am Unterleibe bedeuten Geſchwätzigkeit; ein Zeichen, welches von den Vögeln entlehnt iſt.

§. 16. Fleiſch bezeichnet, das feſte und kräſtige einen Empfindungsloſen, das weiche einen verſtändigen, aber unſtäten Mann, auſer

ser bey einem ſtarken Körper mit feſten äuſern Theilen.

§. 17. Die Bewegungen deuten, die langſamen auf eine weichliche Gemüthsbeſchaffenheit, die raſchen auf Wärme.

§. 18. Die Stimme bezeichnet, die tiefe und helle — Kraft, die feine und matte — Schwäche.

§. 19. Die Formen und Züge des Geſichts müſſen nach den Aehnlichkeiten der Empfindungen *) beurtheilt werden. Die Züge alſo, die ſich dann zeigen, wenn jemand zürnt, ſind Zeichen des Zorns.

§. 20. Das Männliche iſt gröſser und ſtärker, als das Weibliche. Die äuſern Körpertheile ſind feſter, dicker, wohlgebildeter und vollkommner.

§. 21. Wichtiger als die Zeichen der Körpertheile ſind die Ausdrücke des Characters im Aeuſern, in Bewegung und Geſtalt.

§. 22. Ueberhaupt aber muſs man nie bloſs Einem Zeichen glauben: ſichrer iſt man, wenn mehrere zuſammentreffen.

§. 23.

*) Das heiſst alſo, nach unſerm Kunſtausdrucke, pathognomiſch.

§. 23. Noch giebt es ein andres Verfahren der Physiognomik, welches noch Niemand versucht hat. Gesetzt, man hat einen zornigen, mürrischen und bittern Mann vor sich: so kann man sagen, er sey auch neidisch. Und der Physiognom kann, wenn sich gleich keine besondern Zeichen des Neides finden, aus jenen ersten Eigenschaften auf diese fortschliessen. Diess ist das wahrhaft philosophische Verfahren, insofern es das eigenthümliche Geschäft der Philosophie ist, das Nothwendige in den gegebenen Erscheinungen zu finden.

§. 24. Wie nun aber, wenn sich ein Widerspruch zeigt? Sollte man nicht z. B., wenn man pathognomisch zu Werke geht, sagen, der Muthige müsse eine feine Stimme haben? Der Unwillige und Zornige strengen ja den Ton an und sprechen hell: der Muthlose läſst die Stimme sinken und spricht tief. Dagegen aber haben die starken Thiere, z. B. der Löwe, der Stier, der bellende Hund, der Hahn, eine tiefe: die furchtsamen, der Hirsch und Haase eine hohe Stimme. Die Auflösung dieser Schwierigkeit ist folgende. Man muſs nicht in der Tiefe und Höhe der

Stimme den Muth und die Furchtſamkeit ſuchen, ſondern umgekehrt ſagen, die ſtarke Stimme iſt Eigenſchaft des Starken, die ſchwache des Schwachen.

§. 25. Am ſicherſten iſt es, dann, wenn einzelne Zeichen ſich widerſprechen, nichts feſtzuſetzen, wenn nicht eins davon glaubwürdiger iſt, als die übrigen, und mehr ſpeciell als allgemein zu verfahren. Wir phyſiognomiſiren ja nicht das ganze menſchliche Geſchlecht, ſondern einzelne Menſchen.

Jetzt folgen nun die Zeichen des Tapfern, des Furchtſamen, des Talentvollen, des Unempfindlichen, des Unverſchämten, des Mäſſigen, des Muthigen, des Feigen, des Weibiſchen, des Finſtern, des Zornigen, des Sanften, des Verleumders, des Kleinmüthigen, des Spielfreundes, des Schmähſüchtigen, des Mitleidigen, des Gefräſſigen, des Schwelgers, des Verſchlafnen, des Mannes von gutem Gedächtniſs in einer, wie man ſieht, ſeltſamen oder vielmehr in keiner Ordnung. Hierauf fährt der Verfaſſer fort:

§. 26.

§. 26. Leib und Seele ſcheinen mir in Verbindung zu ſtehen. *) Die Veränderung der Seele verändert die Geſtalt des Leibes und umgekehrt. Wenn die Seele froh oder betrübt iſt, ſo werden die Geſichtszüge heiter oder trübe. Eines richtet ſich nach dem andern, ſonſt müſte auch, nach der Trennung der Seele, noch ein Mitgefühl zwiſchen beyden Statt finden. Am deutlichſten zeigt ſich der wechſelſeitige Zuſammenhang beym Wahnſinn. Ohnerachtet nehmlich der Wahnſinn in der Seele liegt: ſo heilen ihn doch die Aerzte durch reinigende Arzeneyen und Diät. So wird der Körper rein und die Seele vom Wahnſinn frey. Mithin müſſen ſie Beyde zuſammen gewirkt haben. Ueberdieſs ſieht man auch, daſs gewiſſen Eigenſchaften der Seele gewiſſe körperliche Formen und Züge entſprechen. Alles nun, was bey den Thie-

*) Man darf eben nicht an eine ſehr ſtrenge Ordnung gewöhnt ſeyn, um es ſeltſam zu finden, daſs der Verfaſſer *hier* abermahls einen Satz aufſtellt und beweiſt, mit dem er die ganze Abhandlung angefangen hatte. *Hier*, wo ſchon ein weſentlicher Theil der Phyſiognomik abgehandelt iſt.

Thieren einerley ist, muſs auch einerley bedeuten.

§. 27. Einige Empfindungen und Aeuſserungen ſind bey den Thieren eigenthümlich, einige gemeinſchaftlich, und ſo ſind folglich auch die Veränderungen am Kòrper. Gemeinſchaftlich ſind, Muthwillen und Hang zur Wolluſt (Brunſt), jener bey den geſchwänzten und widerhaarigen, dieſer bey Eſeln und Schweinen. Eigenthümlich ſind bey den Hunden die Beiſſigkeit, bey Eſeln der Gleichmuth. *)

§. 28. Es gehört indeſs viele Uebung dazu, um in einzelnen Fällen immer richtig zu urtheilen. So wie die gewöhnlichen Erſcheinungen am Körper auf Aehnlichkeiten mit Thieren und Handlungen zurückgeführt werden, ſo giebt es auch noch einige Eigenheiten, die von der Wärme und Kälte entſpringen. **) Es giebt Erſcheinungen, die ſich

*) Wie kommt dieſe ganze Bemerkung hierher? Wie hängt ſie mit dem Vorigen und dem Folgenden zuſammen?

**) Und von dieſen ſollte Ariſtoteles nicht ausführlicher gehandelt haben? — Wer ſieht nicht in dieſer ganzen Darſtellung die Hand eines Epitomators!

ſich nur wenig unterſcheiden und einerley Namen haben. z. B. die Bleiche, die von der Furcht, und die von der Anſtrengung herrührt. In ſolchen Fällen iſt der Grund ſchwer zu erkennen, und man thut am beſten, auf den ganzen äuſern Anſtand eines Menſchen (ἐπιπρέπεια) zu achten, wobey man nicht nur im Allgemeinen ein ſichereres und ſchnelleres Urtheil, ſondern auch viel für die Wahl der einzelnen Zeichen gewinnt. Denn alle einzelnen Zeichen müſſen zum Ganzen paſſen. Noch iſt hier ein Verfahren zu empfehlen, der ſo genannte Syllogismus, nach welchem man von einer Eigenſchaft auf die verwandten ſchlieſst. So iſt z. B. der Unverſchämte und Schmutzigkarge gewiſs auch diebiſch und unfreygebig: und der Diebiſche hinwiederum unverſchämt, der Unfreygebige ſchmutzigkarg. *)

§. 29. Jetzt will ich verſuchen, diejenigen Unterſchiede der Thiere aufzuſtellen, durch welche ſie in tapfre und furchtſame, in gerechte und ungerechte zerfallen. Man muſs nehmlich die Thiere in zwey Geſchlech-

ter

*) Abermahls daſſelbe, was oben §. 23. ſchon berührt iſt.

ter eintheilen, das weibliche und männliche, und die einem jeden zukommenden Eigenheiten, der Geſtalt nach, unterſcheiden. Unter den zahmen Thieren ſind die weiblichen zahmer und weicher und ſchwächer, als die männlichen, aber ſie laſſen ſich leichter nähren und behandeln. Sie ſind mithin auch weniger zornig. Wir können an uns ſelbſt die Bemerkung machen, daſs wir im Zorn ſchwer zu überzeugen, und äuſerſt hartnäckig ſind, daſs wir alsdann leicht gewaltthätig verfahren, und alles thun, wozu uns der Zorn antreibt. Das Weibliche ſcheint mir aber auch boshafter, muthwilliger, unartiger und Kraftloſer zu ſeyn, als das Männliche. Dieſs alles gilt von den zahmen Thieren. Aber auch von den wilden verſichern die Hirten und Jäger ein Gleiches.

§. 30. Nicht weniger bemerkenswerth iſt es, daſs die weiblichen Thiere in jeder Gattung, einen kleinern Kopf, ein ſchmaleres Geſicht und einen dünnern Hals, ſchwächere Bruſt, dünnere Seiten, und fleiſchigtere Hüften haben, als die männlichen. Auſerdem haben ſie biegſame Kniee, dünne Schienbeine, aber ſchönere Füſſe, und durchaus

eine

eine mehr ſanfte als feſte Bildung. Sie ſind weniger nervigt, weicher, und haben ein feuchteres Fleiſch. Die männlichen Thiere haben von dem Allen das Gegentheil, und ſind von Natur ſtärker und gerechter im Ganzen: ſo wie die weiblichen ſchwächer und ungerechter ſind.

§. 31. Wenn ſich dieſs ſo verhält: ſo ſcheint der Löwe das vollkommenſte Ideal des Männlichen zu ſeyn, ſo wie der Parder des Weiblichen.

Nachdem der Verfaſſer beyde Thiere in dieſer Hinſicht beſchrieben hat, geht er auf die phyſiognomiſchen Zeichen der Menſchen über, inſofern dieſelben auf dem Unterſchiede des Männlichen und Weiblichen und auf Aehnlichkeiten mit Thiergattungen beruhen. So deuten ihm wohlgebildete, groſse, gutgegliederte, nervigte Füſſe auf Stärke der Seele, weil de. zum Männlichen gehören: kleine, geengte, Muskelſchwache, und mehr ſchöne als ſtarke hingegen, auf Weichlichkeit, weil ſie zum Weiblichen gehören. So rechnet er z. B. die Menſchen, die wenig und trocknes Fleiſch haben, zu den Affen, und erklärt ſie für bösartig. Nach dieſem Plane werden

alle

alle die einzelnen Theile des Körpers, aber in auffallender Verwirrung, durchgegangen, auch die Farbe, die Stimme, die Bewegung, und zuletzt die Gröſse und Kleinheit, die gute Bildung und Miſsgeſtalt.

Die vornehmſten Beobachtungsſtellen ſind ihm die Augen, die Stirn, der Kopf und das Geſicht; die nächſten, Bruſt und Schultern; dann Schenkel und Füſſe; zuletzt der Unterleib.

Und dieſes Werk ſollte in *dieſer* Geſtalt vom Ariſtoteles ſeyn? Ich weiſs es wohl, daſs manche vollſtändigere Werke dieſes Philoſophen ebenſalls in Rückſicht des Plans und der Ordnung Manches zu wünſchen übrig laſſen, daſs er auch in ſeiner Moral, Politik und Metaphyſik oft bey den ſchwierigſten Puncten ganz flüchtig vorbeygeht, und bey den leichteſten und gemeinſten Gedanken übermäſsig lange verweilt. Aber ein ſo unzuſammenhängendes und unbefriedigendes Skelett, wie dieſe Phyſiognomik iſt, findet ſich unter ſeinen ganz erhaltenen Werken nirgends.

Auſer

Auſer dem, was bisher in den Anmerkungen beygebracht iſt, will ich nur darauf aufmerkſam machen, daſs er in der ganzen Abhandlung ſich mit keinem Worte über die Hauptſache deutlich erklärt, über die Frage: Worauf der Phyſiognom ſich gründen, nach welchen Geſetzen und Principien er verfahren ſolle?

Mir ſcheint das Ganze ein dürftiger und mit allerley Einſtreuungen verdorbner Auszug aus einem phyſiognomiſchen Werke des Ariſtoteles zu ſeyn. Dieſs wird noch einleuchtender, wenn man die Schriften des *Polemo* und ſeines Paraphraſten *Adamantius* damit vergleicht. In dieſen finden ſich eine Menge Bemerkungen, auf welche Ariſtoteles nothwendig auch ſtoſsen muſte, und die ſie gewiſs aus ihm entlehnt haben: nicht einmal daran zu denken, daſs beyde eine ganz andre Ordnung haben, als in unſerm Werkchen beobachtet iſt.

In allen bedeutenden Ausgaben der Ariſtoteliſchen Werke iſt dieſe Schrift mit einer

Menge Lücken *) abgedruckt: und *Averroes* bemerkt ausdrücklich, daſs er in einer alten Ueberſetzung derſelben mehrere Stellen gar nicht gefunden habe z. B. im 6 Kapitel die Stelle von Μακροβάμων bis ἐπιθετικὸς, οὐ τελεσιxὸς, und von Οἱ κατιλλαντιωρίαν bis τὰς γυναῖκας. Hierzu kommt noch, daſs *Diogenes* nur *Ein*, der ſogenannte *Anonymus* des *Menage zwey* Bücher *Phyſiognomika* von Ariſtoteles anführt.

Alle dieſe Puncte ſprechen für meine Meynung ſo nachdrücklich, daſs es nicht erſt nöthig iſt, den, ohnedem ſehr miſslichen, Beweiſs aus dem Style, der Manier und den ſcheinbaren Widerſprüchen umſtändlich zu führen.

Wenn wir alſo gleich mit Sicherheit annehmen können, daſs die Ariſtoteliſche Phyſiognomik in dieſer Geſtalt nicht ächt iſt: ſo ſehe ich gleichwohl keine Gründe, warum wir nicht ſo viel zugeben ſollten, daſs ſie ächt Ariſtoteliſche Ideen enthält. Um viele davon

*) Am häufigſten und längſten ſind dieſe Lücken im 3ten und 6ten Kapitel, weil da, bey lauter kurzen Beſchreibungen, das Weglaſſen und Zuſetzen am leichteſten angehen konnte.

davon hat uns zwar der Verfaſſer des Auszugs, oder das ungünſtige Schickſal, welches von jeher über Ariſtoteles Werken ſchwebte, gebracht: aber, was noch übrig iſt, enthält doch gute Winke, die ſich benutzen laſſen, um den Ideengang des Philoſophen wenigſtens zu errathen. Ich will damit eine Probe machen.

Die Aufgabe ſelbſt war folgende: Kann und wie kann man die Neigungen eines Menſchen, die natürlichen und erworbenen, alſo mit Einem Worte, ſeinen Charakter aus ſeinem Aeuſern erkennen?

Die Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniſs hängt natürlich davon ab, daſs zwiſchen Seele und Körper ein genauer Zuſammenhang Statt finde, daſs ſich alſo die Empfindungen der Seele auf dem Körper zeigen und darinn abdrücken, und der Körper ſelbſt zurück auf die Seele wirke. Einen ſolchen Zuſammenhang erweiſst Ariſtoteles (§. 1. 2. 26.) aus der Erfahrung.

Aber nun entſteht die Frage: wie ſich die Neigungen der Seele am Körper äuſern? woran ich erkennen kann, daſs dieſe oder jene Beſchaffenheit des Körpers und ſeiner

 Thei-

Theile, diese Linie, diese Bewegung grade ein Zeichen von dieser oder jener Neigung sey? Und hier wirft der Verfasser einen Blick auf die frühern Versuche. Einige, sagt er (§. 4), legten eine Physiognomik der Thiere zum Grunde, und wenn sie z. B. bey einem Thiere diese Neigung und diese körperliche Eigenheit beysammen gefunden hatten, so nahmen sie die letztere für das Zeichen der erstern, und schlossen, dass jeder Mensch, der die letztere mit einem Thiere gemein habe, auch die erstere besitzen müsse. Andre bemerkten bey verschiedenen Nationen verschiedene Bildungen und Neigungen, nahmen abermahls jene für Zeichen von diesen, und schlossen: jeder Mensch, der einem Scythen ähnlich sehe, müsse eben solche Neigungen haben (§. 5.). Noch andre endlich merkten auf die Veränderungen am Körper, welche durch vorübergehende Empfindungen und Leidenschaften hervorgebracht wurden, und schlossen: wer immer beynahe so aussehe, wie z. B. der Zornige im Augenblicke des Zorns, der habe eine beständige Neigung zum Zorn (§. 6.). Zwey dieser Methoden beurtheilt der Verfasser sehr richtig, (§. 7. 8.)

und

und auf die dritte kann man einiges von dem anwenden, was er §. 7. über die Beobachtung der vorübergehenden Leidenschaften sagt: wenn man nicht erst an den Einfluſs des Klima, der Nahrungsmittel und anderer örtlicher Umstände auf die Physiognomie eines Volks denken will.

Aristoteles verwirft keine dieser Methoden, sondern benutzt sie alle. *) Nur empfiehlt er in Rücksicht der erstern eine gröſsere Genauigkeit in der Vergleichung, und räth, nicht von den Thieren geradehin auf die Menschen zu schliessen, sondern die Beobachtung der Menschen durch die der Thiere zu erläutern und zu befestigen (§. 18. zu Ende.) Auserdem aber empfiehlt er noch die genaue und wiederholte Beobachtung der Menschen im Zustande der Leidenschaft, (Ebend. und §. 21.) die Aufmerksamkeit auf das gesammte Aeusere, den Anstand, (§. 28.) und das Studium der Verwandtschaft unter den Neigungen, den sogenannten physiognomischen

 Syllo-

*) Auch von den National-Physiognomien macht er Gebrauch §. 15. und S. 139. 151. *ed. Franz.*

Syllogismus (§. 23. 28.), um *mehr* als Ein Zeichen zu bekommen, diese mehreren vergleichen zu können, und allen entstehenden Widersprüchen zu begegnen (§. 8. 22. 24.)

Sehr wahr bemerkt er, daſs die Physiognomik nicht Alles errathen könne, z. B. nicht das Studium eines Menschen, *) mit Einem Worte, nur das, was auf das Aeuſsere des Menschen einen festen Eindruck macht (§. 10. 11.) Diese Art des Eindrucks nun bringt das hervor, was er *Zeichen* nennt.

Hier war der Ort, von dem Unterschiede der Zeichen selbst ausführlicher zu handeln. Einige sind nur für vorübergehende Empfindungen, andre für bleibende Neigungen (§. 9.); einige sind ganzen Gattungen gemein, andre gewissen Arten und Individuen eigenthümlich; (§. 27.) einige sind im Collisionsfalle vorzüglicher, andre mehr Nebensache; (§. 25.)

*) Auch hierinn haben die spätern Zeiten Vieles geändert. Seit dem die Studien getrennter und pedantischer oder lieber handwerksmäſsiger geworden sind, ist es auch möglich geworden, daſs man Jemandem leichter ansehen kann, was er treibt. Leichter, sage ich, als zu Aristoteles Zeiten, aber darum doch nicht immer mit Sicherheit, und im Einzelnen.

25) einige bedeuten mehr als Eine Neigung, andre ausschlüſslich nur Eine (§. 28.) Wie sich der Physiognom dabey zu verhalten habe, davon läſst Aristoteles hin und wieder etwas fallen, aber etwas bestimmtes sagt er nicht.

Folgende Hauptpuncte sind es also, worauf in gegenwärtiger Schrist die sämmtlichen physiognomischen Zeichen mit ihren Bedeutungen zurückgeführt werden.

1. die Aehnlichkeit mit den Thieren, in Rücksicht der Bildungen und Neigungen, Ἀναφέρεται ἐπὶ τὰ θηρία. (Von Seite 79 an *Ed. Fr.*)

2. Der Unterschied zwischen Männlich und Weiblich, und deren Eigenheiten, τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θηλῦ. (§. 29. 30. 31. und von S. 79 an.)

3. Eigenheiten der Nationen, τὰ ἔθνη. (S. 139. 151. *Ed. Fr.* und öftrer.)

4. Die Aeuſserungen der Leidenschaften, und deren wechselseitige Verwandtschaft τὸ πάθος. S. zum Beyspiel S. 128. 136. und öfterer

5. Die allgemeine Vorstellung von Gröſse, Verhältniſs, Ebenmaaſs, Rundung, Vollständigkeit, Anmuth und Schönheit, und deren Gegentheilen: wovon jene auf etwas Gutes und Vollkommnes, diese auf etwas

 Schlim-

Schlimmes und Fehlerhaftes deuten, 'Επιπρέπεια und 'Απρέπεια. (Ich habe jenes durch *Anstand* überfetzt.)

Auferdem berührt er noch die körperliche Komplexion (§. 28. Anf. und S. 161 f. *Ed. Fr.*)

Diefem allen gemäfs würde ein phyfiognomifcher Prozefs, nach Ariftoteles, ohngefähr fo ausfehen.

Ich foll finden, was für einen Charakter der vor mir ftehende Kajus hat. Zuerft betrachte ich ihn in Ruhe. Seine *Augen* find klein und hol (Affe) (S. 129. 130.) fie zeigen alfo Kleinmuth und Bosheit. Ihre Farbe ift weifslich — Furchtfamkeit (S. 145.), ihr Blick ift feurig — Unverfchämtheit (Aehnlichkeit mit dem Hunde (S. 146.), die Augenbranen find über der Nafe getrennt und gehen mehr nach den Schläfen zu, Dummheit (S. 150.). Seine *Stirn* ift rund, (Efel) fie deutet alfo auf Unempfindlichkeit S. 132. und klein, (Schwein) fie zeigt mithin Ungelehrigkeit. (Ebend.) Seine *Nafe* ift bald von der Stirn an krumm, (Hirfch S. 121) und am Ende dick (Schwein S. 119.) alfo — Unverfchämtheit und Unempfindlichkeit. Sein

Kopf

Kopf ist klein, (Esel) also Zeichen der Unempfindlichkeit (S. 136.) und kraushaarig, also Furchtsamkeit. (Aethiopier S. 151.) Sein ganzes *Gesicht* ist klein, (Affe) also Kleinmüthigkeit (S. 126.) und fleischigt, also Verzagtheit. (Ebend.) Seine *Lippen* sind dick, die obere hängt über die untere herab, (Esel) also Dummheit. (S. 117.) Seine *Ohren* sind klein, Affenart. (S. 137.) Seine *Schultern* steif und zusammengezogen, Kargheit. (S. 111.) Sein *Nacken* ist schwach, Zeichen des Weiblichen, (S. 109.) sein *Hals* lang und dünn, (Hirsch) also Furchtsamkeit, (S. 114.) seine *Brust* unbehaart, (S. 148) klein und schwach, Zeichen des Weiblichen und der Unverschämtheit (S. 105.) Seine *Seiten* sind aufgelaufen, (Frosch) Zeichen der Geschwätzigkeit. (S. 101.) Seine *Schenkel* dünn und nervigt, (Vögel) Zeichen der Geilheit. (S. 94.) Seine *Füsse* sind klein, geengt, Muskelschwach, schön; Zeichen der Weiblichkeit, (S. 90.) die Zehen daran krumm, Unverschämtheit (S. 91.) die Fersen fleischigt, Zeichen des Weiblichen, (S. 93.) der *Unterleib* mager, also Unförmlichkeit, (S. 99.) die *Farbe* des Kajus ist schwarz (Aegyptier und Aethiopier) Zeichen der Furcht-

ſamkeit, (S. 138) an Hals und Schläfen ſind ſeine Adern geſpannt, Jähzorn, (S. 142.) der ganze Kajus iſt *klein*, alſo von ſchnellem Verſtande, (S. 160) hat *feuchtes Fleiſch*, alſo thätig, (S. 163.) iſt nicht ganz *ſymmetriſch* gebaut, alſo verſchlagen (S. 165.)

Betrachten wir ihn in Aeuſerung und Thätigkeit, ſo zeigt ſeine helle und ſtarke *Stimme* auf Jähzorn, (S. 160.) ſeine langen und ſchnellen *Schritte* deuten auf Thätigkeit, (S. 153) er geht aber mit *einwärts* gekehrten Füſſen, weibiſch. (S. 155) Seine Augen *blinzeln*, Furchtſamkeit, (S. 156.) ſein Blick iſt niederwärts gekehrt, Weiblichkeit. (S. 157.) Immer dreht und wendet er ſich mit dem Körper, Zeichen des Schmeichlers (S. 155.)

Aus allen dieſen einzelnen Bemerkungen ergeben ſich die allgemeinern Eigenſchaften der *Unempfindlichkeit*, (oder Stumpfſinnigkeit) der *Bosheit*, *Furchtſamkeit*, *Unverſchämtheit* und *Begierlichkeit*. Ob dieſe alle beyſammen beſtehen können, wollen wir nicht unterſuchen: wir gehn vielmehr in das *dritte Kapitel* zurück, und vergleichen mit den gegenwärtigen Angaben die allgemeinen Beſtimmungen, die daſelbſt vorkommen.

Alſo

Alſo *zuerſt*, Zeichen des *Furchtſamen*. Weiche Haare, der Körper geſenkt, nicht grade: die Theile unterm Nabel, niederwärts gezogen: das Geſicht etwas gelb: die Augen ſchwach und beweglich: die äuſern Theile ſchwach: die Schenkel klein, die Hände lang und dünn: die Lenden klein und ſchwach: das Ganze in der Bewegung eilig, aber nicht raſch, ſondern mehr ängſtlich: der Ausdruck im Geſichte unſtät, peinlich. (S. 38.)

Zweytens, Zeichen des *Unempfindlichen*. Hals und Schenkel fleiſchigt, gedrängt und feſt: das Becken rund: die Muskeln der Schultern oben hinauf geſpannt: die Stirn groſs, zirkelförmig, fleiſchigt: das Auge blaſs: die Knöchel dick, fleiſchigt, rund: die Kinnbacken groſs, fleiſchigt: die Lenden fleiſchigt: die Schenkel lang, der Hals dick: das Geſicht fleiſchigt und länglich. (S. 43.)

Drittens, Zeichen des *Unverſchämten*. Das Auge offen, die Augendecken blutroth und dick: (hier fehlt etwas im Texte) die Muskeln der Schultern oben hinauf geſpannt: die Geſtalt nicht grade, aber nur wenig vorgebogen: die Bewegungen raſch: der Körper

röth-

röthlich: die Farbe blutig: das Gesicht rund: die Brust hoch. (S. 46.)

Viertens, Zeichen des *Begierlichen*, *Lüsternen*. Weisse Farbe, haarigt, die Haare starr, dick und schwarz, die Schläfe behaart, das Auge glänzend und lüstern. (S. 59.)

Mehr finde ich nicht zu vergleichen, und es ist in der That auch gut; denn je mehr wir vergleichen würden, desto mehr würden sich Abweichungen und Widersprüche häufen. *). Wornach sollen wir uns nun richten, um über unsern Kajus ein bestimmtes Urtheil fällen zu können? Hier tritt nehmlich das ein, was Aristoteles selbst an einigen Stellen die Mischung der Zeichen nennt, welche natürlich eine Auswahl (ἐκλογὴν τῶν σημείων) also im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft nöthig macht. Die Regeln, die er darüber zerstreut hingeworfen hat, gehen darauf hinaus, dass man *erstens* auf die Zeichen gewisser Theile z. B. der Augen und des Gesichts mehr bauen müsse, als auf die übri-

*) Viele von diesen Widersprüchen kommen offenbar auf die Rechnung unsers verdorbenen Textes.

übrigen, *zweytens* dafs man auf die Mehrheit der Zeichen für oder wider zu achten habe, *drittens*, dafs überhaupt das Pathognomifche und die allgemeinen Vorftellungen von äuferer Vollkommenheit (ἐπιπρέπια) den Ausfchlag geben. Demnach wäre unfer Kajus ein feiger Menfch, der aber gute Gelegenheiten wahrnimmt, feine dumme Bosheit auszuüben, ein Menfch von ftumpfen Verftande, aber dreuft und unverfchämt, wie es der Dummkopf gewöhnlich ift, dabey finnlichlüftern u. f. w. Alle die übrigen Eigenfchaften, Gefchwätzigkeit, Schmeicheley, Verfchlagenheit, Jähzorn, kommen entweder gar nicht in Betracht, oder werden unter jene pfychologifch vertheilt.

Ueberficht diefes Zeitraumes.

Wenn wir nun alles zufammennehmen, was fich bis hierher über die Gefchichte der Phyfiognomik finden läfst; fo glaube ich, folgende allgemeine Bemerkungen mit Sicherheit aufftellen zu können.

1.) Die ältefte Phyfiognomik, wenn fie anders

anders so heissen kann, bestand in Bemerkung *der körperlichen Schönheit und Häfslichkeit*, wovon jene für ein Zeichen guter, diese hingegen für ein Zeichen schlechter innerer Eigenschaften genommen wurde.

2.) Der erste Schritt aber zu einer mehr Regelmäfsigen und auf Gründen beruhenden Physiognomik geschah durch die *Vergleichung der Menschen mit Thieren.* Eine gewisse Aufmerksamkeit auf die Thiere war schon in den ältesten Zeiten sehr gemein, und noch genauer und gröfser, als sie es heute unter gebildeten Menschen ist. Der rohere Mensch ist den Thieren, möchte ich sagen, näher, er geht vertrauter mit ihnen um, er erhebt sie zu einem gewissen Grade von Menschenähnlichkeit. Er redet mit ihnen, und versteht ihre Sprache: er legt ihnen sogar Empfindungen und Denkkraft unter. Man sehe nur alle die Stellen im *Homer* nach, wo er Vergleichungen von Thieren hernimmt, oder die, wo er die Pferde einiger Helden weinend und redend einführt.*) Oder man denke an

*) Il. 17, 426 f. Il. 8, 184 f. Vergl. mit *Virgil.* Aen. X. 860 f. und *Köppen* in den Anmerk. Th. 2. S. 313.

an die alte *Aesopische* Fabel, welche ebenfalls den Thieren Vorstellungen und Sprache beylegte. Oder an die vielen pathognomischen Vergleichungen mit Thieren, wovon sich eine Menge Proben in alten Gedichten, z. B. dem Fragment des *Simonides Von den Weibern* erhalten haben, in welchem letztern die Weiber nach ihren Eigenschaften geschildert, und ihre verschiedenen Charaktere daraus erklärt werden, dafs Zevs ihre Seelen von allerley Thieren genommen habe. *) Was Wunder also, wenn man schon früh auf den Gedanken kam, das Innere des Menschen aus seiner Aehnlichkeit mit der Gestalt dieses oder jenes Thiers schliefsen zu wollen? Sind doch auch neuere, ungebildete, Völker auf dieselben Vergleichungen gerathen. So erzählt man, dafs die Bewohner von *Congo* die Sitte haben, ihren Kindern unter andern auch nach ihrer Physiognomie Namen zu geben, und sie, dieser gemäfs, Löwe, Tiger

313. und *Heyne* zu jener Stelle *Virgils*. Il. 19, 404. *Köppen* Anm. 5 Th. S. 238.

*) *Simonidis Carmen de Mulieribus* — *ex edit. Köler. Gött.* 1781.

ger, Krokodil, Hund u. s. w. zu nennen. *)

3.) Nach und nach ward man aufmerksamer auf die verschiedenen *National-Physiognomieen*, **) ohnerachtet man davon nicht eben vielen Gebrauch machte."

4)

*) *Descriptio histor. Regnorum Congo etc. Bonon.* 1687 *fol.* Nach dem Auszuge in den *Actis Erud. Dec.* 1687. S. 653 f. — *Ex physiognomia futuros puerorum mores ariolatae (matres) leonis, tigridis, crocodili, canis, bufonis et similium nomine eos insigniunt etc.*

**) Die fremden Nationen, welche Aristoteles anführt, sind *Aegyptier, Aethioper, Scythen* und *Thrazier.* Was den Alten an den ersten beyden Nationen in physiognomischer Rücksicht besonders auffiel, war die *schwarze Farbe* S. *Aristot. Phys.* S. 139. *De Repreh. Soph. I. c.* 4. *Hist. Anim. III. c.* 9. *de Gener. Anim. II.* 2. an letztern die weissen Zähne, an beyden die schwankenden Füsse, *Probl. XIV,* 4. und die krausen Haare, *de Gener. Anim. V,* 3. *Probl. XIV,* 4. Vergl. *Hippocr. de aqua aëre et loc. Sect. III. p.* 77. Dabey hielt man sie für feig, *Arist. Phys. l. c.* und *Polit. LVII, c.* 7. und verschlagen. *Polem. Phys. I, p.* 185. An den Scythen und Thraziern bemerkte man die langen und schlichten Haare, *Arist. de Gen. Anim. V,* 3. von weisslicher Farbe, *Polem. Phys. I, p.* 191. *Adam. Phys.* p. 418. ihr Kraftvolles Aussehen, *Arist. Probl. III.* 7. Eine Völkerschaft der Scythen zeichnete sich durch die

langen

4.) Ein bedeutenderer Schritt war die *pathognomische* Beobachtung, die jedoch auch zu manchen Fehlschlüssen Veranlassung gab, indem man jede treffende pathognomische Bemerkung der Physiognomik anrechnete, und daher zu der Gewifsheit der letztern immer mehr Zutrauen bekam. Die Pathognomik war es wohl vorzüglich, welche die Philosophen verführte, zu glauben, dafs die Physiognomik zu einer Wissenschaft erhoben werden könne.

5.) Die *Theorieen der Leidenschaften* gaben Stoff zu allerley Schlüssen, welche ebenfalls für physiognomische Einsichten galten. Der Philosoph, der von dem Daseyn der einen Lei-

langen Köpfe aus. *Hippocr. Opp. ed. Foësii, Frf.* 1624. *fol. p.* 289. Man hielt sie für ungelehrig, dumm, kriegerisch, grausam, und versoffen. S. *Adam. l. c.* und *Arist. Probl. l. c.* Vergl. *Mannerts* Geographie Th. 3. In das Einzelne will ich mich nicht einlassen, weil ich glaube, dafs auch Aristoteles diese Nationen im Ganzen nahm, und nicht an einzelne Stämme und Kolonien dachte. Die spätern Physiognomen *Polemo* und *Adamantius* nennen auch noch *Iberier*, *Celten*, *Libyer* und *Griechen*.

Leidenschaft auf eine andre verwandte schloss, glaubte, aus der Physiognomie erkannt zu haben, was ihn seine Psychologie lehrte.

6.) Grösstentheils gehören auch wohl manche physiognomische Anecdoten dieser Zeit auf Rechnung eines *dunkeln Gefühls*, einer *empirischen Fertigkeit*, wobey wir uns keiner Gründe bewusst sind, welche sehr oft trift, aber vielleicht eben so oft fehlt, besonders wenn sie sich in allgemeine Regeln und Gesetze auflösen will.

Zweyter Zeitraum.

Seit *Aristoteles* bis zum vierten Jahrhundert.

So reich auch die Fragmente eines *Theophraft*, *Menander*, und die *rhetorischen* Schriften der Griechen, so wie die Werke eines *Lucian*, und andre aus diesen Zeiten an pathognomischen und psychologischen Bemerkungen sind: so habe ich doch hier eben so, wie in den Werken der Römischen Dichter, eines *Plautus*, *Terentius* oder *Lukretius*, für die Physiogno-

mik

mik wenig oder vielmehr nichts finden können. *)

Nur im Vorbeygehen erwähne ich hier des *Melampus*, der in das Zeitalter des Ptolemäus Philadelphus gehört, weil die beyden Schriftchen, die wir unter seinem Namen haben, die aber höchst wahrscheinlich unächt sind,**) dem Aberglauben der spätern Zeiten, besonders den chiromantischen und ulegmonischen Träumereyen vielen Vorschub gethan haben. In der letztern wird gelehrt, wie man aus den Mählern des Körpers das Schicksal eines Menschen erkennen könne.

Selbst *Cicero*, der uns doch die oben angeführte physiognomische Anecdote aufbehalten hat, giebt für die Geschichte der Physiognomik

*) Schilderungen und Bemerkungen über Schönheit etc. finden sich in Menge, bey *Plautus* z. B. *Pseud. Act. IV*, 7. 121. *Asinar. Act. II*, 4. 19. *Terenz And. Act. I*, 3. 29. *Lukrez* über das Ansehn, worinn körperliche Schönheit ehedem gestanden habe *V*, 1111 f. über die Ursachen der Verschiedenheit in der Gesichtsbildung *VI*, 1115 f. über Ausdruck der Leidenschaften *III*, 289 f.

**) Περὶ παλμῶν μαντικὴ und Περὶ ἐλαιῶν τοῦ σώματος μαντικὴ, in *Franzens Physiogn. veter.* S. 451 f. Vergl. dessen Vorrede p. XXV f.

mik wenig Ausbeute, das abgerechnet, was den Redner angeht, und von *Vossius* sorgfältig zusammengetragen ist. *) Daſs Cicero selbst, ein Mann von feiner Beobachtungsgabe, der in so mannigfaltigen Verhältnissen und mit so verschiedenen Menschen lebte, einen gewissen physiognomischen Blick sich erworben habe, ist allerdings zu vermuthen: nur, daſs die Anecdoten, die sich hier anführen lassen, doch mehr auf allgemeinere Pathognomik Beziehung haben. **)

Eben

*) *Vossius Instit. Orat. VI. c.* 11. 8. besonders *de Orat. III. c.* 59. Nur folgende Stelle gehört noch hierher. *De Legibus I.* 9. *Speciem (natura) ita formavit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret. Nam et oculi nimis arguti, quemadmodum animo affecti simus, loquuntur: et is, qui appellatur vultus, qui nullo in animante esse, praeter hominem, potest, indicat mores: cuius vim Graeci norunt, nomen omnino non habent.* Vortrefliche Schilderungen von Personen s. *Or. pro P. Sextio c.* 19. *in L. Calpum. Pis. in.*

**) *Plutarch. in Caesare c.* 4. *Macrob. Saturn. II.* 3. *n.* 8. *Plutarch. Apophth.* nach *Xyland.* Uebersetz. *Cicero renuncianti Caesaris amicos esse vultu tetrico, Ais, inquit, eos Caesari bene velle.* — Vom *Cäsar* bringt *Plutarch* c. 62. ebenfalls eine physiognomische Aeusserung über die Bleichen und Magern bey, die er mehr fürchtete,

Eben diefs gilt von einzelnen Charakterfchilderungen, die wir in Gefchichtfchreibern finden, von der des *Katilina* beym *Salluftius*, *) wie von denen in *Tacitus* Werken. Sie alle beweifen nur fo viel, dafs mit dem Fortgange der Kultur und des Luxus, welche beyde die Verhältniffe der Menfchen immer verwickelter und künftlicher machen, und mithin auf den Charakter einen merklichen Einflufs haben, auch die Aufmerkfamkeit auf das Aeufere eines Menfchen immer mehr zunahm. Man weifs, wie weit z. B. *Tiberius* das Studium der phyfiognomifchen Täufchung trieb. Aber Tacitus führt Beyfpiele genug an von Perfonen, die diefe Täufchung durchfahen. Es wäre fonderbar, fie deswegen unter die Phyfiognomen zählen zu wollen. Wie oft hatte Tacitus Gelegenheit, die Bemerkung zu wiederholen, die

 er

tete, als die Fetten und Runden. — Aehnliche Anecdoten werden vom *Sylla* erzählt.

*) *Salluft. Catil.* 15. *Color exanguis, foedi oculi, citus modo, modo tardus inceffus, prorfus in facie vultuque vecordia inerat.*

er über den P. *Egnatius* macht, *) dieſer Mann, geübt, in Stellung und Minen die Geſtalt der Tugend anzunehmen, habe ein warnendes Beyſpiel gegeben, daſs man ſich eben ſo vor der Larve der Tugend und Freundſchaft zu hüten habe, wie vor offenbaren Betrügern und gebrandmarkten Böſewichtern! Vom Marius erzählt *Plutarch*, er habe bey ſeinem Eintritt in Rom ſich alle Mühe gegeben, durch Gang und Ausſehen Demuth zu verrathen und Mitleiden zu erregen: aber überall habe der Jähzornige und grauſame Mann durchgeleuchtet, der er in der Folge geworden ſey. Ich würde noch viele Seiten mit Bemerkungen dieſer Art anfüllen können; aber ich würde damit für die Geſchichte der Phyſiognomik wenig gewinnen.

Daſs dieſes Studium indeſſen, beſonders in Rom, immer ſeine Verehrer und Anhänger behielt, iſt höchſt wahrſcheinlich: wiewohl es, zumahl unter den Kayſern, mit Aſtrologie und prophetiſchem Aberglauben zuſammen zu treffen ſcheint. So erzählt Sueton,

*) *Annal. XVI. 32.*

ton, daſs ein *Metoposcop*, als man ihm den Britannicus und Titus vorſtellte, dieſen für den künftigen Regenten erkannte. *) Es gab alſo damahls Perſonen, die eben ſo aus der Stirn eines Menſchen, wie in der Folge die Chiromanten aus der Hand, die künftigen Schickſale deſſelben weiſſagten.

Die Gedichte des *Virgil*, *Horaz*, *Ovid*, *Tibull*, *Properz*, *Catull*, *Phädrus*, *Perſius*, *Lucanus*, *Valerius Flaccus*, *Silius* und *Juvenal*, die Werke des *Livius*, *Vellejus*, der *Seneka's*, der beyden *Plinius*, des *Quintilian* und *Curtius* ſind voll von Bemerkungen aus der feinſten Menſchenkunde: und wer eine Geſchichte des Studiums der Menſchenkenntniſs zu ſchreiben hätte, würde hier eine trefliche Ausbeute finden. Man ſehe nur, was *Quintilian* über den Ausdruck des Geſichts

*) *Quo quidem tempore Metopoſcopum, a Narciſſo, Claudii liberto, adhibitum, ut Britannicum inſpiceret, conſtantiſſime adſirmaſſe: illum quidem nullo modo, caeterum Titum, qui tunc prope adſtabat, utique imperaturum.* Sueton. *in vita Titi c. 2.* — Gehört etwa die Stelle bey Juvenal *Sat.* 6. 583. auch hierher?

— — — Frontemque manumque
Praebebit vati. — — — — —

ſichts, über die Augen (*per quos maxime animus emanat*) über Augen-Wimpern und Augenbranen (*quae oculos formant aliquatenus et fronti imperant*) über Kopf, Hals, Hände und den ganzen körperlichen Anſtand und Ausdruck in Rückſicht auf den Redner ſagt. *) Oder man vergleiche die Stellen im *Plinius* über Geſicht und Augen **) (*indicia — moderationis, clementiae, miſericordiae, odii, amoris, triſtitiae, laetitiae. — Profecto in oculis animus habitat — oculi, ceu vaſa quaedam, viſibilem eius partem accipiunt atque transmittunt*

*) *Quintil. Inſtit. Orat. XI, 3.*

**) *Facies homini tantum — frons et aliis, ſed homini tantum triſtitiae, hilaritatis, clementiae, ſeveritatis index. In aſcenſu eius ſupercilia — et in iis pars animi. — Superbia — in corde naſcitur, huc ſubit, hic pendet etc. Hiſt. Nat. XI. c. 37. Facies* bezeichnet nicht blos das Antlitz, wie das griechiſche πρόσωπον, ſondern, wie *Gellius* bemerkt, XIII, 28. *forma omnis et modus, et factura quaedam corporis totius, a faciendo dicta. — Non ſolum autem in hominum corporibus, ſed etiam in rerum cuiusque modi aliarum facies dicitur:* alſo das, was wir Phyſiognomie im weiteſten Sinne nennen (Phyſiognomie eines Buchs, eines Briefs, das Acuſere überhaupt.) Phyſiognomie im engern Sinne iſt das lateiniſche *Vultus.* S. *Cic. de Leg. I. c.* 9.

tunt —) oder die Schilderungen des Zorns beym *Seneka.* *) Ueberall Meſchenbeobachtung und feine Pathognomik: aber eigentliche Phyſiognomik kann man das Alles nicht nennen. Näher an dieſe ſtreiſt das bekannte Epigramm des *Martialis XII.* 44. gegen den Zoilus:

Crine ruber, niger ore, brevis pede, lumine luscus,
Rem magnam praeſtas, Zoile, ſi bonus es.

Roth von Haaren und ſchwarz von Geſicht, und hinkend und ſchielend,
Wunder, Zoilus, wär's, wärſt du ein ehrlicher Mann.

F 5 Es

*) *De Ira l. I. c.* 1. *l. II. c.* 35. *l. III. c.* 4. In der zweyten Stelle beſchlieſst er die Beſchreibung mit der phyſiognomiſchen Wendung: *Qualem intus putas eſſe animum, cuius extra imago tam foeda eſt? quanto illi intra pectus terribilior vultus* — und in der erſtern bemerkt er: *Neque enim ulla vehementior intra cogitatio eſt, quae nihil moveat in vultu.* Nur gewaltſam könnte man ſolche Stellen hierher ziehen, wie die Epiſt. 115. worinn Seneka die Phyſiognomie einer Gottheit zeichnet. Paſſender noch die Stelle *Epiſt.* 66. *Poteſt et ex deformi humilique corpuſculo formoſus animus ac magnus (exire) etc.*

Es ist ein physiognomisches Urtheil, welches sich auf Häfslichkeit gründet, (S. oben über Thersites) eben des Sinnes, wie die Stelle des *Ecdorus* beym Stobäus *)

So misgestaltet, wie dein Angesicht,
So häfslich ist fürwahr dein Inneres.
Denn, was vom Bösen kommt, ist wieder böse:
So zeugt die Viper wieder Vipern nur.

und wie die Vorschriften, welche *Vegetius* für die Auswahl der Soldaten ertheilt. *De re militari I. c. 6. Qui delectum acturus est, vehementer intendat, ut ex vultu, ex oculis, ex omni conformatione membrorum eos eligat, qui implere valeant officium bellatoris. Namque non tantum in hominibus, sed etiam in equis et canibus virtus multis declaratur indiciis, sicut doctissimorum hominum disciplina comprehenditur. — Sit ergo*

*) *Stob. LXXXVIII. p. 501.*

Μορφὰς ἀτερπεῖς ὄψεσι κεκτημένος
Παρεμφερεῖς ταύταισι τοὺς τρόπους ἔχεις.
Ἐκ τοῦ κακοῦ γὰρ ἡ φύσις τίκτει κακόν,
Ὡς ἐξ ἐχίδνης πάλιν ἔχιδνα γίγνεται.

ergo adolescens Martio operi deputandus, vigilantibus oculis, erecta cervice, lato pectore, humeris musculosis, valentibus brachiis, digitis longioribus, ventre modicus, exilior cruribus, suris, et pedibus non superflua carne distentis, sed nervorum duritia collectis. Alles Zeichen von Stärke; daher Vegetius hinzusetzt: *Utilius est fortes milites esse, quam grandes.*

Natürlich wurde die Aufmerksamkeit auf Physiognomieen auch durch den Fleiſs befördert, womit sich Griechen und Römer allmählig mehr auf Biographieen zu legen anfiengen. *Plutarch* und *Suetonius* geben uns Beweise, und es wäre eine Uebung für den Physiognomen, die Schilderungen, welche diese Biographen anbringen, mit den Charakteren der Männer zusammenzuhalten, die sie beschrieben haben. *) Physiognomen aber

*) Man vergleiche z. B. *Cäsars* Bild *Sueton. c.* 45. *Augusts c.* 97. 80. *Tibers c.* 68. *Caligula's. c.* 50. *Nero's c.* 51. *Galba's. c.* 21. *Vespasian's c.* 20. *Titus c.* 3. *Domitian's c.* 18. (der zum Senat öffentlich sagte: *Usque adhuc certe animum meum probastis, et vultum*) Vergl. *Sponius Diss. de Usu numorum in discenda Physiognomia, Lat. Lips.* 1771. 8.

aber kann man diese Biographen deshalb immer nicht nennen: sie erzählen, was Andre vor ihnen angemerkt hatten; man könnte sie nur dann dafür nehmen, wenn sie Männern, deren Geist und Herz sie aus der Geschichte kannten, ohne ihre Figur zu kennen, eine Bildung beygelegt hätten, die ihnen nach ihrer Empfindung sprechend gedünkt hätte. *)

Ueber die abergläubischen Deutungen, die beym *Artemidorus* **) vorkommen, brauche ich nicht weitläuftiger zu seyn.

Wir kommen auf den Arzt *Galenus*. Mehrere Aeuserungen desselben bestätigen es, dass er eine Physiognomik für möglich, gewiss und nützlich hielt. ***) Aber unmittelbar thätig ist er für dieselbe nicht gewesen. Zwar hat er die Lehre von den Temperamenten mit

*) So äusert sich **Lichtenberg** über Shakespere. S. Ueber Physiognomik, wider die Physiognomen. Gött. 1778. S. 60.

**) S. dessen Ὀνειροκριτικὰ z. B. im Abschnitt *Von der Stirn.*

***) *Opera ex lat. Vers. Basil.* 1561. *Fol. Tom. I. p.* 515. *b.* (*de decr. Hippocr. et Plat. lib. V.*) *p.* 38. *g.*

mit vorzüglichem Fleiſse abgehandelt, und den Einfluſs derſelben auf den Charakter unterſucht. *) Er erkennt eine genaue Uebereinſtimmung zwiſchen den Theilen und Organen des Körpers und den Neigungen und Fähigkeiten der Seele; **) aber er hat von dieſen Bemerkungen weiter keine Anwendung auf die Phyſiognomik ſelbſt gemacht. Gleichwohl hat er den nachfolgenden Phyſiognomen dazu Veranlaſſung gegeben, inſoſern dieſe die Eigenheiten der äuſern Theile aus der Beſchaffenheit des Temperaments erklärten, und aus beyden gemeinſchaftlich die Gründe phyſiognomiſcher Deutungen hernahmen. Die einzelnen phyſiognomiſchen Bemerkungen, welche in ſeinen Werken vorkommen, ſtimmen entweder gänzlich mit den Ariſtoteliſchen zuſammen, oder weichen doch nur ſehr im Kleinen davon ab. ***) In dem unächten Werke *de decubitu infirmorum* iſt viel von der Nothwendigkeit der Phyſiognomik für

*) *Quod mores ſequ. temper. corp.*

**) *De uſu partium hum. corp. I. 2.* und öftrer.

***) *Opera To. I. p.* 641. 642.

für den Arzt gesprochen, aber der Verfasser desselben vermengt Physiognomik und Astrologie. *)

Allem Anschein nach später, als Galenus, lebte der Schriftsteller, von welchem wir ein besonderes Werk über die Physiognomik haben, *Polemo*. Die Bearbeiter der griechischen Literatur, und der physiognomischen Werke insbesondere, haben zwar nichts sicheres und Bestimmtes über sein Zeitalter herausgebracht. **) Nicht einmahl sein Name ist ganz sicher, da man ihn *Philemon*, *Palämon*, *Polämon* und *Polemon* geschrieben findet. Aber die eine Stelle beym *Origenes* ***) scheint darauf zu führen, dass er *Polemon* hiess, und wenigstens *vor* Origenes lebte. Was sein Werk selbst betrift; so verdient es unsre besondre Aufmerksamkeit.

Nachdem Polemo einiges von dem Nutzen der Physiognomik vorangeschickt hat: be-

*) *Opera To. IV. p.* 12 f.

**) S. *Franz. Physiogn. praef. p. XV. sq.*

***) *Origenes contra Celsum I. p.* 26: Ἐὰν δὲ καὶ τῶν φυσιογνωμονούντων κρατῇ, εἴτε Ζωπύρου, εἴτε Λοξοῦ, εἴτε Πολέμωνος etc. Ueber den Loxus s. weiter unten eine Anmerkung.

bemerkt er, dafs es verfchiedene Theile diefer Wiffenfchaft gäbe. Man müffe dabey auf die verfchiedenen *Lebensalter* und *Nationen* fein erftes Augenmerk richten. Aufer der National-Phyfiognomie hat aber jedes Individuum fein Eigenthümliches, und um diefes zu erkennen, giebt es mehrere Zeichen, aus denen man das ficherfte und paffendfte auszuwählen hat. Vorübergehende Empfindungen ändern zwar die Geftalt eines Menfchen, aber fie kehren fie nicht um, und werden fogar gewöhnlich bleibende Zeichen; nach Verhältnifs der fchon vorhandnen Neigungen. (So wird fich die Freude bey dem Tückifchen anders, als bey dem Ehrlichen zeigen.) Menfchen, die den Weibern in der Geftalt gleichen, haben auch ihre innern Eigenfchaften: Jünglinge, die Greifen ähnlich fehen, gleichen denfelben auch in ihrem Charakter.

Nach diefen allgemeinen Bemerkungen, die jedoch wenig Zufammenhang und Ordnung haben, geht Polemo fogleich die Theile des Körpers durch. Im Ganzen ftimmt er durchaus mit Ariftoteles, nur dafs er hin und wieder noch tiefer ins Einzelne fich ein-

läfst

läſst. Weitläuftiger, als ſein Vorgånger, handelt er z. B. von dem Unterſchiede der Nationen und Klimate (S. 182.), berührt hin und wieder auch Mythen (S. 192.), und miſcht nicht ſelten Deutungen ein, die mehr auf die Geſchäfte und Lebensarten der Menſchen, als auf ihren Charakter gehen (z. B. S. 221.), ſelbſt Krankheiten erkennt er aus der Beſchaffenheit gewiſſer Theile (S. 231.). Viele ſeiner Bemerkungen ſind mehr pathognomiſch, z. B. über die heimliche Tücke derer, die immer wonnige und lachende Augen haben (S. 227), über das Seufzen (S. 244) u. a. Vergleichungen mit Thieren kommen ſparſamer im Anfange des Werkes, als gegen das Ende vor, wo er überhaupt den Ariſtoteles Stellenweiſe ganz wörtlich ausgezogen hat.

Der zweyte Theil des Werkes enthält nehmlich die Zeichen der einzelnen Charaktere, bloſs im Umriſs, wie er ſelbſt S. 307. anmerkt, (καθάπερ ἐν γραφαῖς ἀχρόοις, γραμμῇ μόνῃ, wie Adamantius lieſst, μόνον τύποι ἀνδρῶν εἰκασμένοι εἰσί.) und nach Ariſtoteles gearbeitet.

Un-

Unmittelbar mit diesem muſs ich das physiognomische Werk des *Adamantius*, *) von dessen Lebensumständen wir noch weniger wissen, verbinden. Es ist eine Umschreibung und Erläuterung des Polemonischen, wie der Verfasser selbst anzeigt. **) Bald im ersten

*) S. *Franz. Phisiogn. praef. p. XX.*

**) Διὸ παραφράσαι τὰ Πολέμωνος εἱλόμην τῷ κοινῷ τῆς λέξεως (was mag er darunter verstehen, da sein Styl um nichts populärer ist, als der Polemonische?) κέρδος κοινὸν τοῖς ἐντευξομένοις περιποιούμενος· προςθεῖναί τε καὶ τὰ πρὸς ἡμῶν γνωσθέντα τῇ διδασκαλίᾳ (*und meine eignen Bemerkungen zu der Theorie derselben* hinzuzusetzen. Der lateinische Uebersetzer bey *Franz* faſst die Stelle so: *nostraeque qualicumque cognitioni hac doctrina augmentum adderem.*) Τῷ χρόνῳ δὲ ταῦτα γράψας, ἐτήρουν τὴν ἔκδοσιν μετὰ τὸν ἡμέτερον βίον, nach jener Uebersetzung: *Tempori vero haec literis mandans adaptavi et servavi eandem explicandi rationem, quae iam obtinet.* S. *Franzens* Anm. *Cornarius* übersetzt: *ich wollte es erst nach meinem Tode herausgeben*; und diese Uebersetzung ist offenbar die richtige. Denn bald darauf fährt Adamantius fort: Ich hatte mir überhaupt vorgenommen, nichts von meinen übrigen ausgearbeiteten Sachen herauszugeben, aus Furcht vor dem Neide meiner Zeitgenossen. — Da du mich aber, lieber Konstantius, ausdrücklich aufgefordert hast u. s. w.

ersten Kapitel setzt er noch etwas über die Aehnlichkeit zwischen Menschen und Thieren hinzu, was bey Polemo fehlt. Sein ganzes erstes Buch handelt bloss von den Augen, denen Polemo das 6te Kapitel widmet. Bey dem zweyten macht er eine neue Einleitung, über die Gegenstände der Physiognomik, über die Rangordnung der Zeichen (ganz nach Aristoteles), über den gesammten Anstand, (ἐπιπρέπεια) über den Unterschied des Männlichen und Weiblichen, über die Aehnlichkeit mit Thieren, (Ausführung der Aristotelischen Ideen). Auf einmahl kommt er auf die gebohrnen Eunuchen: von diesen auf die Nägel, und so steigt er allmählig bis zum Kopfe und dessen Theilen. Dann handelt er von den Farben und Haaren (ganz nach Polemo); ein Abschnitt über die griechische Bildung S. 412. ist ihm eigen; obwohl nicht wichtig; noch ein Nachtrag von den Farben und Haupthaaren; dann von der Bewegung (Stellenweise nach Aristoteles); vom Athemholen, (zum Theil nach Polemo); von der Sprache und Stimme (nach Polemo). Den Beschluss machen die Beschreibungen einzelner Charaktere und deren Zeichen, (nach

Pole-

Polemo) oft weitläuftiger, oft kürzer. Der Epilog ist aus Polemo S. 307 genommen *)

Man sieht schon aus dieser Anzeige, dass *Adamantius* noch zu den Sätzen des Polemo Bemerkungen aus Aristoteles, und mehrere eigne hinzugesetzt hat, wie er auch in der Einleitung angiebt. Aber man sieht auch zugleich, dass das Werk des Polemo, so wie wir es haben, schwerlich ächt seyn kann. Ein Paraphrast, und dafür erklärt sich Adamantius selbst, weicht von der Ordnung des Buches, welches er umschreibt, so gewaltsam nicht ab. Man vergleiche noch zum Ueberfluss, was unten in der Anmerkung über den Epilog des Adamantius bemerkt ist.

Ob aber gleich die Schrift des Adamantius eine bessere Ordnung und Verbindung hat, als die Polemonische: so scheint sie doch auch nicht ganz unverfälscht auf uns gekommen zu seyn. So steht das Kapitel Von Eunuchen, welches bey Polemo sehr unpas-

*) Und sollte er es nicht auch bey Polemo gewesen seyn? Gleichwohl kommen bey diesem hinterdrein noch drey Kapitel von Buhlerinnen, Eunuchen und Fussplatten.

ſend hinter dem Epilog folgt, bey Adamantius eben ſo unpaſſend nach der Einleitung des zweyten Buches.

Indeſſen haben die ſpätern Phyſiognomen beyde Schriften fleiſsig benutzt, zu Texten, über die ſie weitläuftiger commentiren, und zu Autoritäten, womit ſie alle Einwendungen zurückſchlagen. Die Phyſiognomen hatten durch dieſe Schriften gewonnen: aber die Phyſiognomik ſelbſt nicht.

In dieſem ganzen Zeitraum hatte die Phyſiognomik keinen Fortſchritt gemacht, und weder an Inhalt, noch an Form das Mindeſte gewonnen.

Ich gedenke noch der Nachricht, die *Gregor von Nacianz* von ſeiner phyſiognomiſchen Fertigkeit giebt. *) Er verſichert nehmlich, lange vorher geſagt zu haben, was Julian gegen die Chriſten thun würde, weil er das alles aus deſſen Phyſiognomie geleſen hätte. „Er hatte, fährt er fort, einen geraden, ſteifen Kopf, der feſt auf den Schultern ſaſs, ſein Blick war unſtät, wild und umher-

*) *Adv. Julian. lib. II.*

umherirrend; sein Gang unsicher, seine Füsse immer in Bewegung; auf seiner Nase sass Verachtung, Frechheit und Hohn; sein Lachen war lärmend; er war unruhig, ausgelassen; sprach immer ja und Nein; that immer überlästige Fragen, und antwortete selten bestimmt, oder zu rechter Zeit." Schade, dass der Mann, der diess schrieb, nicht ein ganzes Werk über Physiognomik geschrieben hat.

Endlich mag die Beschreibung hier stehen, die in dem erdichteten Schreiben des Proconsul *Publius Lentulus* an den Römischen Senat von der Gestalt *Christi* vorkommt. *) Er ist, heisst es, von einer mittlern und geraden Statur und angenehmer Bildung. — Die Haupthaare sind Nussgelb: bis an die Ohren sind sie einerley: von den Ohren aber bis an die Schultern sind sie so gelb, wie Wachs, und schimmern. — Seine Stirn ist platt, aber sehr heiter. Das Gesicht ist ohne Runzeln und Flecken, und von mässiger Röthe: die Nase und der Mund untadelhaft: der Bart dicht,

 und

*) S. *Fabricii Codex Apocryphus* N. T.

und den Haupthaaren gleich nicht lang, in der Mitte aber getheilt. Sein Blick ist unschuldig und gesetzt: seine Augen blau und hell. — Niemahls hat man ihn lachen, wohl aber weinen gesehen. Seine Arme und Hände sind fein. In Gesellschaften ist er sehr angenehm, er findet sich aber selten dabey ein und ist gewöhnlich still. Kurz, seiner äussern Gestalt nach ist er der schönste Mensch, den man sich denken kann.

Anhang.

Ueber physiognomische Redensarten und Sprüchwörter der Alten.

Es ist häufig der Fall gewesen, dass Kenntnisse und Meynungen, besonders des grossen Haufens, die weder in einer politischen noch literarischen Geschichte aufgehoben werden konnten, sich in Redensarten und Sprüchwörtern erhalten haben. Aber um hier nicht zu viel zu schliessen, muss man sehr behutsam verfahren.

Alle

Alle alte Sprachen, die griechiſche, römiſche, arabiſche, hebräiſche, und wie ſie weiter heiſsen, ſind voll von Redensarten und Sprüchwörtern, die ſich auf Phyſiognomik zu beziehen ſcheinen.

Von der Naſe ſagt *Plinius*, daſs die neuen Sitten ſie dem hämiſchen Spotte gewidmet hätten. *) Daher die Redensarten *naſo ſuspendere*, *naſo crispante*, im griechiſchen μυκτηρίζειν. Die Ausdrücke *ſupercilium ponere*, *tollere*, *attollere* als Bezeichnungen der Demuth oder des Stolzes kommen häufig vor. Das griechiſche Wort καταφρυᾶσθαι gehört ebenſalls hieher.

Schon *Homer* findet in den Augen Bedeutſamkeit. Der Unverſchämte hat bey ihm Hundsaugen, κυνὸς ὄμματα, den Muth eines Hirſches κραδίην δ' ἐλάφοιο. **) *Heſychius* führt das Wort κυνοβλῶπες in derſelben Bedeutung an, beym *Ariſtotaphanes* nennt ſich ein Unverſchämter ſelbſt κυνοκέφαλος, der Lateiner hat *Os canis*. Auch ὕφαιμος ὀφθαλμὸς, (ein röthliches Auge) ward ſprüchwörtlich von

 dem

*) *Plin. H. N. XI. 37. Quem novi mores ſubdolae irriſioni dicavere.*

**) *Il.* 1, 225. 159. 3, 180. 6, 344.

dem Unzüchtigen, Muthwilligen gesagt. *Hesiodus* giebt der Venus den Beynahmen ἑλικοβλέφαρος, *) welches einige Ausleger auf das Blinzeln der Verliebten ziehn, andre bloſs von der ſchönen Rundung des Auges verſtehen. **) Im *Ariſtophanes* kommt die Redensart Ἀττικὸν βλέπος, ein Athenienſiſcher Blick, in dem Sinne vor, daſs es einen dreuſten unverſchämten Klügling bezeichnet. ***)

Das στῆθος λασιὸν, des Lateiners *pectus hirſutum* iſt Zeichen von Mannheit, und zugleich von Starrſinn und Wildheit. †)

Viele Redensarten von der Stirn, *frons obducta*, *caperata*, *frons* allein von der Dreuſtigkeit, u. a. ſind bekannt genung. Eben ſo: *fronti nulla fides.*

Auch Zuſammenſetzungen, wie κυναλώπηξ, χηναλώπηξ ſcheinen auf Phyſiognomik zu deuten.

Das Sprüchwort: *Diſtortum vultum ſequitur diſtortio morum*, das Diſtichon:

Pes

*) Theogon. 16.

**) S. *Köppen's* Anmerk. zum Homer. Th. I. S. 44.

***) *Ariſtoph. Nubes* 1175.

†) Vergl. *Il.* 1, 189.

Pes tibi quod claudus, quod clauda per omnia ſit mens;
Interius retegunt extera ſigna malum.

ſind zu neu, um hier darauf zu bauen.

Das Sprüchwort, in einem ſchönen Körper wohnt eine ſchöne Seele, iſt bey den Alten ſehr gewöhnlich; *Phädrus* widerlegt es:

Ridicule magis hoc dictum, quam vere aeſtimo,
Quando et formoſos ſaepe inveni peſſimos,
Et turpi facie multos cognovi optimos.

Aus allen dieſen und ähnlichen Redensarten und Sprüchwörtern aber darf man ja nicht zu viel ſchlieſsen. Die von Thieren hergenommenen beruhen auf gewöhnlichen Beobachtungen, und ſind bloſs übergetragen. Die übrigen ſind meiſt alle pathognomiſch, von vorübergehenden Aeuſerungen entlehnt. Und gäbe es ja einige, die der Phyſiognomik das Wort reden, ſo frage ich mit Lichtenberg: was läſst ſich nicht mit Sprüchwörtern erweiſen!

Dritter Zeitraum.

Seit dem vierten Jahrhundert bis zum Anfang des siebzehnten.

Von jetzt an muſs ich einen langen Zeitraum ganz mit Stillſchweigen übergehen, wo ich gar nichts, oder doch nichts Beſtimmtes zur gegenwärtigen Geſchichte gefunden habe.

I.

Erſt im *zehnten Jahrhunderte* kommt wieder ein Mann vor, der in andrer Rückſicht Epoche gemacht hat, und den die ſpätern Phyſiognomen häufig anführen, der bekannte *Arraſi* oder *Rhazes.* *) So viel ich ihn aus dieſen Anführungen beurtheilen kann, hat er für die Phyſiognomik ſelbſt nichts Erhebliches geleiſtet.

II.

Eben das gilt von *Avicenna* oder *Ebn Sina* im *elften Jahrhunderte.* **) Er wird oft als Phy-

*) S. *Sprengels* Geſch. der Arzneyk. Th. II. S. 312 f.

**) S. *Ebend.* Th. II. S. 338 f.

Phyſiologe citirt, beſonders bey Erklärungen der Temperamente.

III.

Gegen das Ende des *zwölften Jahrhunderts* lebte *Averrhoes*, der ſich um die Schriften des Ariſtoteles und ſo auch um deſſen Phyſiognomik ſehr verdient machte. *) Er hat ſie überſetzt, und mit kleinen Anmerkungen erläutert, aus denen man das Beſte in der Franziſchen Ausgabe findet.

IV.

Schon in den erſten Jahrhunderten nach Chriſto war dem Aberglauben und der Schwärmerey ofne Bahn gemacht worden. Die Verfinſterung der mittlern Zeit kam dazu. Was Wunder, wenn unter mehreren Gegenſtänden des Nachdenkens auch die Phyſiognomik entweder ganz vernachläſſigt, oder, dem Geiſte des Zeitalters gemäſs, in eine abergläubiſche Zeichendeuterey verwandelt wurde.

Einen

*) S. *Ebend.* und *Brucker Hiſtor. crit. Phil. To. III. p. 97 ſq.* Vergl. *Franz. Phyſiogn. praef. p. IX.*

Einen Verſuch der letztern Art enthält zum Theil das Werkchen *De ſecretis Naturae ſive de procreatione et hominis phyſionomina*, welches dem Engländer *Michael Scotus*, der im *dreyzehnten Jahrhundert* lebte, *) beygelegt wird. Es iſt dem Kayſer Friedrich *II.* zugeeignet. Die Unwiſſenheit des Verfaſſers zeigt ſich bald in der Zueignungsſchrift, wo er das Wort Phyſionomik von dem Namen eines alten Gelehrten *Phyſio* herleitet, der ſie zur Vollkommenheit gebracht habe. **) Die erſten beyden Theile handeln von den Zeichen der Schwangerſchaften, der Temperamente und Komplexionen, der Träume, Ahndungen und des Nieſens. Erſt der dritte enthält eigentliche Phyſiognomik, theils nach Ariſtoteles, Polemo und Adamantius, theils mit eignen willkührlichen Erklärungen des Ver-

*) S. Nachweiſungen über ihn in *Fabricius bibl. med. et inf. Latin. To. V. p.* 233. Das Buch ſelbſt, von welchem hier die Rede iſt, haben einige dem *Albertus von Bollſtädt* zugeſchrieben, mit deſſen Schrift *de Secretis Mulierum* es oft herausgegeben iſt, z. B. *Argentor.* 1601. 12. von Seite 241. an.

**) S. 244.

Verfassers, ohne die geringsten Gründe oder Beweise: aber voll Träumerey und Aberglauben. *) — Eben diesem *Scotus* wird auch ein Buch *De Chiromantia* zugeschrieben.

Aus eben dem Gesichtspunkte wird die Physiognomik in denen Werken angesehen, welche unter des *Albertus von Bollstädts* (*Magnus* genannt) Namen gehen. Auch *Roger Bacons* Schriften sollen des physiognomischen Aberglaubens viel enthalten.

V.

Im *vierzehnten Jahrhunderte* machte der bekann-

*) *Scotus* und mehrere physiognomische Schriftsteller nach ihm berufen sich häufig auf Werke des *Hermes Trismegistus*, besonders eins *de Melomantia*, und auf einen gewissen *Loxus*, (S. auch *Origenes contra Cels. I. p.* 26.) *Loxius*, *Loxias*, denn sie sind in der Schreibart nicht einstimmig. Jenen nachzusehen, hatte ich nicht Gelegenheit: und von diesem habe ich, ohnerachtet alles Nachsuchens, sonst nichts finden können. Es muss entweder der Titel eines Buch, oder ein angenommener Name seyn. Λοξίος ist bekanntlich ein Name des Apollo, der seine Weissagungsgabe bezeichnet (der *Schwankende*, von der Unbestimmtheit der Orakel). Oder ist es vielleicht keines von beyden, sondern eins von den literarischen Undingen, deren wir mehrere haben?

bekannte *Petrus von Abano* Epoche. Sein Werk *Conciliator Differentiarum* wird von den ſpätern Phyſiognomen häufig angeführt.

VI.

Aus dem *funfzehnten Jahrhunderte* kenne ich die Schrift des *Michael Savonarola*, *Speculum Phyſiognomiae*, welche *Theodorus Gaza* ins Griechiſche überſetzte, nur namentlich: eben ſo wie das Werk des *Bonifacius Simonetta Aſtronomica*, *Chirom. et Phyſiognomica*, das zuerſt *Mayland* 1492, nachher *Baſel* 1509 herausgekommen iſt.

Von dieſer Zeit fieng man an, neben der Phyſiognomik auch andre Deutungslehren zu bearbeiten: beſonders die *Chiromantie*. Wenn einmahl die Begierde, in die Zukunft zu blicken, ſo allgemin geworden iſt, wie in dieſen Zeiten, wenn ſie durch mangelhafte Kenntniſſe der Natur, durch miſsverſtandne Philoſophie und Religion unterſtützt wird: ſo iſt es kein Wunder, wenn man überall Stoff zu Weiſſagungen ſucht und findet. Wer jedoch der Erſte geweſen iſt, der ihn auch in den Linien, Erhöhungen und Vertiefungen der menſchlichen Hände fand,

läſst

läſst ſich nicht beſtimmen. *) Spuren davon finden ſich im *Ariſtoteles*, **) und mehr noch in dem oben angezeigten Werke des *Melampus.* ***) — Doch ich habe keine Geſchichte der Chiromantie zu entwerfen: ich berühre dieſe und ähnliche Lehren bloſs darum, weil ſie zum Theil auch dazu dienen ſollten, den Charakter der Menſchen zu erforſchen. In dieſer Rückſicht handelt ſchon Polemo von den Händen, und nach ihm Adamantius. †) Die Bewegung der Hände iſt auch dem Ariſtoteles ein phyſiognomiſches Zeichen; ††) welche Vorſchriften die Rhetoren dafür geben, gehört nicht hierher.

Womit

*) S. *Peucer de praecipuis divinationum generibus. Valleisus de ſacra philoſ.* 32. *p.* 211. *Tiedemann de Origine Magiae etc.*

**) So heiſst es z. B. *de Hiſt. Anim. I. c.* 15. Χειρὸς τὸ μὲν ἐντὸς, θέναρ, σαρκῶδες καὶ διηρημένον ἄρθροις, τοῖς μὲν μακροβίοις, ἑνὶ ἢ δυσὶ δι' ὅλου.

***) S. *Melampus p.* 483. und *p.* 479 f. (*Franz. Phys. vet.*) Vergl. *Achmetis Oneirocr. c.* 72. *p.* 52. *ed. Rigalt.* und *Artemidor. Oneirocr. I. c.* 64.

†) *Polemo Lib. I. c.* 18. *Adamant. Lib. II. c.* 15.

††) *Phyſiogn. p.* 164.

Womit ſich der Chiromant zu thun macht, das iſt eigentlich der inwendige Theil der Hand, und die daran befindlichen Linien u. ſ. w. Man kann nicht leugnen, daſs auch dieſe Lehre, ſo ſehr ſie voll Aberglaubens iſt, dennoch viel Scharfſinn zeigt, und von manchen Schriftſtellern bis zur Täuſchung wahrſcheinlich gemacht worden iſt.

In dieſes Jahrhundert gehö t folgende chiromantiſche Schrift, die ich kurz anzeigen will:

Chyromantia Magiſtri Antiochi Tiberti Caeſenatis artium Doctoris, Bononiae, anno 1494.

Neu herausgegeben unter dem Titel *De Chyromantia libri III. authoris cuiusdam vetustiſſimi per Joan. Dryandrum reſtituti Marpurgi* 1538. (gedruckt *Moguntiae* von *Schöfer.*)

Der Verfaſſer rühmt ſich, die Chiromantie zuerſt in ein förmliches Syſtem gebracht und zu einer Wiſſenſchaft erhoben zu haben. (S. 16.) Daſs ſie das ſey, bemüht er ſich, obſchon mit ſehr ſeichten Gründen, gegen die Stoiker, den Porphyrius und alle diejenigen zu beweiſen, welche zum Begriffe einer

der Wiſſenſchaft die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der Gegenſtände rechnen. Er kann ſie nicht ganz zur Mathematik zählen, da dieſe nur mit unſinnlichen Linien zu thun hat, aber auch nicht zur Phyſiognomik, weil ſie ſich bloſs mit Linien beſchäftigt: er weiſt ihr alſo eine Stelle zwiſchen beyden an. Sie iſt ihm *Scientia cognoſcendi inclinationes virtutum et paſſionum naturalium, et cuiuslibet hominis fortunam per ſigna ſenſibilia manus.* (S. 31.)

Wenn er ſich überall gegen die gemeinen Chiromanten brüſtet, welche die Sache als etwas Albernes betrieben; ſo bildet er ſich beſonders darauf etwas ein, daſs er die Lehre von den Planeten und deren Einfluſs zur Grundlage der Chiromantie gemacht habe. Bekanntlich gehört dazu, daſs jeder Finger nebſt deſſen Erhöhungen und Strichen einem Planeten zugeeignet wird: die angenommenen Eigenſchaften des Planetens ſind nun zugleich Bedeutungen der Finger und deren Linien, und die mehr oder weniger auffallende Zeichnung des einen oder des andern Fingers, die mehr oder weniger eigne Verſchmelzung und Annäherung dieſer Linien

giebt dem Chiromanten den erforderlichen Auffchlufs, wenn diefer auf alle Umftände, z. B. den Geburthsplaneten deffen, den er beobachtet, fein Gefchlecht, Alter, Eltern, Tag der Beobachtung u. f. w. gehörig achtet. Die rechte Hand liefert die Planeten, die linke die Bilder des Thierkreifes. Tibertus hält fich vornehmlich nur an die Hauptlinien und erklärt die kleinern für unbedeutend, einige Fälle ausgenommen, wo fie zur Erklärung der erftern gehören. Was er übrigens aus allen diefen Zeichnungen weiffagt, ift bis zum Lächerlichen willkührlich. Mehr, als andre Chiromanten, hält er auf die Verwandfchaft der Handlinien mit andern Theilen des Körpers, Herz, Magen, Rückgrat, u. f. w. Ueberhaupt aber ift feine ganze Chiromantie weniger auf Menfchenkenntnifs als auf Weiffagung berechnet.

Noch mufs ich eine literarifche Notiz anführen, die *Cäfenas* giebt. Er beruft fich nehmlich S. 37 auf die *Commentarios phyfiognomicos* eines gewiffen *Phyliftomus Pythagoricus*, die er in England gefehen haben will. Ich kenne diefen Namen nicht, und habe, wenigftens in einigen Catalogen von Handfchriften

ten

ten in Englischen Bibliotheken, vergebens nach einem solchen Werke gesucht.

VII.

Reicher an Schriften über Physiognomik ist das *sechszehnte* Jahrhundert, welches mehrere bedeutende Männer hervorbrachte.

Fast eben so reich aber ist es auch an chiromantischen und ähnlichen Produkten, bey denen ich mich nicht umständlich verweilen kann.

So übergehe ich die Schwärmereyen des *Theophrastus Paracelsus* ganz, so viel ich auch davon aus seinen Werken zum Besten geben könnte. Eben so den astrologischen Unsinn des *Robert Fludd*, auf den sich viele folgende Physiognomen berufen. *)

Was *Jordanus Bruno*, besonders über Chiromantie, sagt, ist ganz im Geiste dieses seltsamen Kopfes. Nur eine Probe: **)

*) *Libellus de physiogn. Opp. T. I. Tr. II. Francf.* 1631. fol.

**) *De Monade pag.* 97.

Ergo animam in manibus propriam gestare propheta
Dixit corporeis veluti natura figurans
Occultum. Manus est etenim signum atque ministra
Ingenii interioris, opus fructusque reportat
Atque probat sensus et mentis fata profunda.
Linea quina data est vitae significatrix,
In manibus quippe est sententia iudicalis
Inscripta exilii pro tempore (si Babylones
Chaldeique valent sensus, Samiique relata)
etc. etc.

Auſerdem ſind mir folgende Werke bekannt geworden, wovon ich diejenigen genauer anzeige, die ich ſelbſt in Händen gehabt habe.

Barptolomaei Coclitis Bononienſis, naturalis Philoſophiae ac Medicinae Doctoris, Phyſiognomiae et Chiromantiae Compendium. Argentorati anno M. D. XXXIII. *)

In

*) Von eben dieſem Verfaſſer wird noch angeführt: *Anaphraſis Chirom. et Phyſiognomiae: Bonon.* 1504. 4. *cum approbatione Alex. Achellini. Bonon.* 1528 fol.

In dieſer Ausgabe befindet ſich keine Chiromantie von Cocles ſelbſt, ſondern von *Corvi*, die auf dem dritten Bogen anfängt.

Andreae Corvi Mirandulani Abſolutiſſima ratio Chiromantiae.

Das Werkchen des Cocles iſt in ganz kurzen Sätzen abgefaſst, und mit ziemlichen Holzſchnitten erläutert. Statt einer anderweitigen Beſchreibung mögen ein Paar Stellen zur Probe hier ſtehen.

Cap. XIV. De Labiis.

Labia oris valde groſſa vel nimium revoluta foris ſignificant hominem plus ſimplicem quam ſapientem, cito credentem, groſſi nutrimenti, et convenientem ad utraque.

Cuius labia fuerint convenienter ſubtilia, et non multum foris retorta, ſignificant hominem discretum, in omnibus ſecretum, ſagacem, iracundum, et multi ingenii.

Cuius labia fuerint bene colorata, et plus ſubtilia, quam groſſa, ſignificant hominem bonae conditionis, in omnibus, et cito convertibilem ad utrumque, et citius ad virtutes, quam ad vitia.

Cuius labia non ſunt bene aequalia in omni, itaque unum ſit maius altero, ſignificant hominem

plus ſimplicem, quam ſapientem, groſſi ingenii, tardi intellectus et variae fortunae.

De Ciliis Cap. IX.

Cilia artuata multum, et quae frequenti motu elevantur in altum, ſignificant hominem ſuperbum, animoſum, vana glorioſum, audacem, minacem, cupidum pulchrorum, et convenientem ad utraque.

Cuius cilia ſunt deorſum declinata, cum alteri loquitur vel alterum intuetur, quaſi latenter ſub eis, ſignificant hominem valde malicioſum, vel fallacem, mendacem, proditorem, pigrum, ſecretum, pauciloquum.

Cuius cilia ſunt rara a pilis, ſignificant hominem ſimplicem, vanum, debilem, cito crudelem, et in ſocietate ſatis convenientem.

Cuius cilia ſunt naturaliter plicata deorſum, ut quaſi ſint crispa, ſignificant hominem inverecundum, pigrum, ſuſcipioſum, tenacem, invidum, et in multis facile ſeductorem.

Cuius cilia ſunt valde brevia, et in colore alba vel blunda, ſignificant hominem quaſi ad omnia convenientem, debilem, timidum, facile ac cito alteri credentem et convertibilem.

In

In eben diesem Tone ist *Corvi Chiromantie* geschrieben, elf Bogen sind voll gezeichneter Hände, mit psychologischen, aber mehr noch mit weissagenden Deutungen begleitet.

Was den *Cocles* selbst betrift; so darf ich nur auf die Lebensbeschreibung desselben in *Adelungs Geschichte der menschlichen Narrheit* Th. 1. S. 6. f. verweisen.

Er lebte mit dem bekannten Astrologen *Lukas Gauricus* zu gleicher Zeit, und erfuhr ein gleiches Schicksal mit diesem. *) Vergl. *Gesch. der menschl. Narrh.* Th. 2. S. 255.

Von einem Bruder des *Gauricus*, mit dem Vornamen *Pomponius* haben wir ebenfalls ein hierher gehöriges Werk:

De sculptura — ubi agitur de lineamentis, de physiognomia etc. Flor. 1504. 8. S.

*) Der Schüler des *Gauricus* in der Astrologie, der berühmte *Julius Cäsar Skaliger*, wird als ein sehr geübter und sicherer Physiognom gerühmt. Er soll auch eine *Metoposcopia* geschrieben haben. *Pernoty* Th. I. S. 44. citirt darüber die *Eloges des Savans, tirés de l'histoire de Mr. de Thou. Part.* I. (Den *Matthäus Tasurius aus Soleto*, den P. eben daselbst anführt, kann ich nicht näher nachweisen.)

8. S. *Scheibels* Einleitung in die mathem. Bücherkunde St. 10 S. 412.

(Wahrſcheinlich daſſelbe, welches auch unter dem Titel *De Symmetriis, Lineamentis et Phyſiogn. Argent.* 1622. 8. herausgekommen iſt.

Im Jahr 1538 kam eine Ueberſetzung von Ariſtoteles Phyſiognomik, mit dem Texte, heraus, von *Jodocus Willichius Reſellianus. Wittenb.* 8. Auf dem Titel ſteht: *Addita eſt eiusdem interpretis Oratio in laudem Phyſiognomiae.* Wenn dieſe Lobrede nicht etwa zugleich die Vorrede iſt: ſo fehlt ſie, wenigſtens in dem Exemplare, welches ich gehabt habe.

Weit berühmter machte ſich in dieſem Jahrhundert *Johann Baptiſta Porta*, aus Neapel. Porta dehnte den Begriff der Phyſiognomie eben ſo weit aus, wie einige vor ihm. So ſchrieb er eine

Phyſiognomia coeleſtis. Neap. 1603. 4. auch *Lugd.* 1645. 12.

In dieſem Werke leitet er die Verſchiedenheit der Charaktere nicht mit den Aſtrologen aus den Geſtirnen, ſondern aus den Temperamenten ab, die in der Miſchung der

Säfte

Säfte ihren Grund haben. Daher widmet er den gröſsten Theil der ersten fünf Bücher einer Widerlegung der Astrologen. Im fünften und sechsten handelt er von den Flecken, von miſsgestalteten Körpern u. s. w. Das Brauchbarste daraus, besonders historische Citate, hat *Pernety* in sein Werk aufgenommen, ohne den Porta zu nennen, und ohne die vielen Unrichtigkeiten desselben zu berichtigen.

Ueber seine

Phytognomonika, *Neap.* 1588. *fol.* welche eine Art von Physiognomik der Pflanzen, als *Materia medica* ist, s. *Haller Bibl. med. II. p.* 126.

Sein physiognomisches Hauptwerk habe ich nur in der deutschen Uebersetzung kennen gelernt. Es ist folgendes:

I. B. Porta de humana physiognomia libri VI, in quibus dicitur, quomodo animi proprietates naturalibus remediis compesci possint. Francof. 1592. 8. (Vergl. *Haller bibl. med. II. p.* 126. über andre Ausgaben.) Am vollständigsten *Neapel* 1602 *fol.*

Menſchliche Phyſiognomy, daſs iſt, Ein gewiſſe Weiſs vnd Regel, wie man auſs der euſſerlichen Geſtalt, Statur, vnnd Form deſs Menſchlichen Leibs, und deſſen Gliedmaſſen abnemen, vrtheilen und ſchlieſſen könne, wie derſelbige auch jnnerlich von Gemüt geſchaffen, geſinnet und geartet ſey, In vier vnterſchiedene Bücher abgetheilet, ein jedes mit ſeinen ſchönen vnd gleichſam lebendigen Figurn: In welchen faſt allwegen ein Menſchen Angeſicht gegen eines Thiers geſetzt, vnd mit demſelben vergliechen wird. Erſtlich von *Joanne Baptiſta Porta* einem Neapolitaner in Lateiniſcher Sprach beſchrieben. Nun aber durch einen Liebhaber der Kunſt in vnſere hochteutſche Sprach verbracht, vnd allen denen, ſo der Lateiniſchen vnerfahren ſind, zu gutem in Truck verfärtiget.

Jedermänniglich, er ſey wes Standes er wölle, ſehr lieblich und nützlich zu leſen. *M. D. C I.* Gedruckt zu Franckfurt am Mayn, durch *Romani Beati* Erben. 8.

Ein

Ein Auszug daraus *La Physiognomie humaine, ou Jean Baptiste Porta Neapolitain*, ohne Jahreszahl.

Porta ist in diesem gegenwärtigen Werke einer der vornehmsten Gewährsmänner aller folgenden Physiognomen geworden: wiewohl auch er im Grunde nicht viel mehr thut, als die Urtheile aller frühern Physiognomen sammeln und mit Anecdoten auszieren. Auser den griechischen, vorzüglich Aristoteles, hat er besonders den *Rhasis* und *Conciliator*, den *Albertus*, *Scotus* und *Avicenna* benutzt. Seine Kritik ist nicht die vorsichtigste: denn wo ihm Aristoteles, Polemon oder Adamantius nicht zupassen, da nimmt er sogleich seine Zuflucht zu der Vermuthung, dass der Text verdorben sey.

Am meisten hält Porta, wie schon der Titel besagt, auf die Hypothese von der Aehnlichkeit der Menschen und Thiere, jedoch mit der Einschränkung, dass er nicht aus Einer Aehnlichkeit mit einem Thiere dem Menschen sogleich den ganzen Charakter dieses Thiers beylegt. Da ferner jede Thier mehrere Neigungen hat, der Löwe z. B. Stolz und Stärke, und dabey mehrere

Zei-

Zeichen, der Löwe z. B. hohe Stirn und grofse Glieder: fo mufs der Phyfiognom auch andere Thiere beobachten, die ebenfalls folche Zeichen haben, um daraus zu fehen, was diefe beym Löwen bedeuten, ob Weichheit oder Stärke. Findet er nun Thiere, die ebenfalls ftarke Glieder haben und nicht weich find, denen aber die hohe Stirn fehlt: fo kann er mit Sicherheit fchlieffen, dafs ftarke Glieder Zeichen der Stärke find.

Uebrigens liegen auch bey Porta, wie bey feinen Vorgängern, die Begriffe von Schönheit, Ebenmaafs, verhältnifsmäffiger Gröfse, Breite und Dicke, Feftigkeit, Rundheit, Beweglichkeit, Munterkeit und Leben allen guten Deutungen, fo wie die gegentheiligen Begriffe allen fchlimmen zum Grunde.

An Vollftändigkeit fteht Porta keinem nach. Ich wüfte keinen, auch noch fo unbeträchtlichen Theil des Körpers, keine Eigenheit deffelben in Ruhe und Bewegung, aufer dem Schlafe, die nicht mitgenommen wäre. Hier eine Probe feiner Zeichnung: (S. 587. der Ueberf.)

Kenn-

Kennzeichen der eytelen: so allezeit hohe Gedanken haben.

„Die veterste Läffzen ragen ihnen etwas weiter herauſs, denn die öberste, die Stimmen sind scharpf vnd gleichsam kirrent, die Gurgeln rauh mit einem herauſsragenten Beyn oder Gleyche, der Vntertheil des Rückens Haarechtig, vnnd die Augen also geschaffen, daſs sie sich viel zu thun, vber sich weichen, stillstehen vnd gleichsam ein wenig fliessen."

Gegen alle besorgliche Miſsdeutungen verwahrt er sich bald Anfangs durch eine ausdrückliche Erklärung, die nach der deutschen Uebersetzung so lautet:

„Diese Kunst oder Wissenschaft beruhet allein auf der Muthmassung, vnd erreicht nit allwegen ihr erwünschtes Ende: Ihre Kenn oder Merkzeichen geben allein die natürliche Zuneygungen, mit nichten aber die Geschäffte vnd Würkungen vnsers freyen Willens — zu erkennen; Denn in den guten vnd bösen Würkungen, als welche in vnsrer selbst eygenen Willkühr stehen, beruhet die Tugent sampt den Lastern, und nicht

in

in den natürlichen Zuneygungen, so da nicht in vnserem Willen stehen."

Andre Schriften aus diesem Jahrhunderte, von denen ich viele nur namentlich kenne, sind:

Alex. Achellini *Bonon. Opera.* (*De subiecto Physiognomiae et Chirom.*) *Venet.* 1568 *f.* und *De principiis physiogn. et chir. Bon.* 1503. 4.

Bona franz. Uebers. des *Adamantius. Par.* 1556. 8.

Blondi *Physiognomia. Rom.* 1544. 4.

Jani Cornarii *editio Adamantii cum vers. Basel* 1544. 8. *Par.* 1556. 8.

Andr. Corvi *Compend. Physiogn. Leid.* 1597. 8.

Gratalorus *in Opusculis. Tigur.* 1553. 8. *pag* 479. (mehr medicinisch)

Andr. Lacunae *lat. versio Physiogn. Aristot. Par.* 1535. 8.

Molinius *de diversa hom. nat. cognosc. prout Veter. philosophis ex corporum speciebus reperta est. Lugd* 1549. 8.

Aug. Niphus *Comment. in Aristot. Physiogn.* S. dessen *Opera moralia ed. Naudaei.*

Nic.

Nic. *Petreii* Ueberſ. der alten *Phy-ſiogn. Ven.* 1552. 4.

Taisnier Opus mathematicum, videl. Chiromant. Phyſiogn. etc. Colon. 1583.

Metoposcopiſche, chiromantiſche.

Johannes ab Indagine Introd. Apotelesmaticae in Chirom. Francf. 1546. 8. und öftrer.

Hagecius ab Hagek Libellus aphorism. metoposcop. Frc. 1584. 8. Commentar über Ar. Phyſ. *Frf.* 158[illegible] 8.

Ant. Piccioli Chiromantia. Bergomi 1587. 8. (auch *Rapiti Renovati.*)

Jo. Rothmanni Chirom. Theor. et Practica. Erfurt. 1595. 4. deutſch.

Patr. Tricaſſii Chirom. cum Iſag. Rouſſaei. Norib. 1560. 4.

Chiromantia, Kunſt wahr und weiſs zu ſagen u. ſ. w. Francf. 1590. 8.

Noch eine beſondere Erwähnung verdient *Hieronymus Cardanus*, ein Mann, der von abergläubiſchen Grillen zuſammengeſetzt war. Er

Er lehrte nicht nur *Chiromantie*,*) sondern schrieb auch ein eignes Werk über die *Metoposcopie*, welches ich jedoch nicht selbst gesehen habe.**)

Auch gehört *Gualterus Rivinus* hierher, der in seinem *Eigentlichen Bericht der vornehmsten der Architectur angehörigen mathematischen und mechanischen Künste*, Nürnb. 1547 fol. Blatt XXIX bis XXXVI. über Physiognomik handelt: *Der ganzen Physiognomia kurzer aussztug, sovil den künstlichen Malern vnd Bildhawern und allen dergleichen künstlichen arbeitern von nöten* u. s. w., (meistens nach Aristoteles und Ada-

man-

*) *De rerum Var. Lib. XV.* c. 79. p. 287. S. auch Sprengel Gesch. der Arzn. Th. 3.

**) Die ächte enthält 13. Bücher, und ist wahrscheinlich die, welche zu Paris 1552 und 1687 fol. herausgekommen ist. Gegen eine andre wird in der Vorrede zu seiner Schrift *de Vita propria* protestirt. *Advertendum denique, Patavii Metoposcopiam quandam sub Cardani nomine circumferri, quae DCC. facies in aere delineatas, absque ullo discursu aut explicatione continet: unde Magini aut cuiusvis potius, quam Cardani eam esse iudico. Nam eorum, de quibus Cardanus se in XIII. libris Metoposcopiae suae tractasse contendit, nihil prosus ipsa continet, sed figuras tantum et capita, quae Cardano ne per somnium quidem venisse in mentem, mihi omnino persuasum est.*

mantius) und zum Schlufs auf feine *grofse Phyfiognomie* verweifst, von der ich auch nichts habe finden können. *)

Eben fo darf ich auch den berühmten *Johann Huart* nicht ungenannt laffen, wiewohl ich geftehen mufs, in feiner *Prüfung der Köpfe* durchaus nichts Neues und Bedeutentes für die Phyfiognomik gefunden zu haben, wohl aber einfeitige Urtheile und unkritifche Träumereyen in Menge. Bekanntliche führt er Alles auf die Temperamente zurück. **)

Endlich nenne ich noch den grofsen, und in feiner Art einzigen Menfchenbeobachter *Montagne*, ohne mich jedoch beftimmt auf einzelne Stellen in feinen Verfuchen zu berufen. Man kann ihn freylich nicht eigentlich unter die Phyfiognomen zählen, aber als Pathognom trift er oft an das Gebieth der Phy-

*) So wenig, wie Hr. H. *Efchenburg*, dem ich diefe nähere Nachweifung verdanke. S. zu *Leffings Kollectaneen zur Literatur.* Zw. Band S. 276 f.

**) S. die Vorrede von *Leffing* zu der Ueberfetzung des Huart. Zerbft. 1752. und *Leffings* Leben 3ter Theil. S. 365 f.

Physiognomik. Seine Aeuserungen über Schönheit und Häslichkeit sind in demselben Geiste, wie die Urtheile darüber in allen Zeiten und bey allen Völkern, das Virgilische:

Gratior et pulchro veniens in corpore virtus.

Vierter Zeitraum.

Vom Anfang des siebzehnten Jahrhunderts bis auf *Lavater.*

Ich darf es nicht aus der Geschichte der Philosophie umständlich wiederholen, dass und durch welche Umstände *im siebzehnten Jahrhunderte* eine Reformation derselben begann. Immer mehr und mehr schwand der Aberglaube und die Unwissenheit: die practischen Theile der Philosophie, insbesondre die Psychologie, ward mit mehr Beobachtung und Erfahrung behandelt. Ich erinnere nur an Malebranche, Bako, Hobbes, Hugo Grozius, Cartes, Spinoza, Bayle, Locke, Thomasius, Leibnitz.

Dass

Dafs neben den hellern Einfichten denkender Männer, neben der Aufklärung in der Philofophie und andern Wiffenfchaften immer noch Schwärmer und finftre Köpfe ihr Wefen trieben, darf uns nicht befremden, und wir werden auch in diefer Gefchichte auf Proben von Unfinn ftofsen, die man von diefem Zeitalter nicht erwarten follte.

Auch in diefem Jahrhunderte nehmlich ward die Phyfiognomik in zweyerley Rückfichten bearbeitet, als *Mittel zur Menfchenkenntnifs*, und als *Weiffagung*. Die *medicinifche* und *äfthetifche* Rückficht ward ebenfalls nicht vernachläffigt. Auferdem legte man fich jetzt befonders darauf, die Theile derfelben zu vereinzeln und befonders abzuhandeln. Das Allgemeinfte war *Phyfiognomia* oder auch *Anthroposcopia*, Theile *Metoposcopia*, *Ophthalmioscopia*, *Podoscopia*, *Ulegmonica*, man hatte fogar eine *Gelotoscopia* und *Phyfiognomia Epiftolaris*. *) Daneben fand die *Chiromantia* immer noch ihre Freunde.

*) Phyfiognomik der Stirn, der Augen, der Füffe, der Flecken, des Lachens, und der Briefe

Alle diejenigen Schriftsteller anzuführen, welche gelegentlich sich für oder wider die Physiognomik erklärten, wäre zu weitläuftig und zu mühsam. Selbst diejenigen kann ich nicht alle nennen, die mehr zur Geschichte der Pathognomik gehören.*)

Ueberhaupt aber giebt es auch in diesem Fache gewisse Hauptbücher, aus denen Andre Auszüge verfaſsten, oder das Wesentliche in andre Formen umgossen, so daſs man oft Einerley wiederholentlich zu lesen bekommt. Das Neue, was der oder jener Schriftsteller anführt, besteht oft nur in sehr geringfügigen Bemerkungen, in einer abweichenden Deutung, in einer weitern Ausführung, oder in einem Widerspruche gegen die frühern Physiognomen.

Denn

*) Z. B. *de la Bruyere Les caracteres de Theophraste avec les caracteres ou les moeurs de ce siecle. Paris* 1700. 8. *Barclaii Icon Animorum. Lond.* 1614. 12. *Les Oeuvres melées de St. Evremond. Amst.* 1689. 12. *De l'usage des passions, par Senault. Par.* 1668. 8. *Chambre l'art de connoitre les hommes. Par.* 1660. 12. *Chr. Thomasius* neue Erfindung einer Wissenschaft, das Verborgene des Herzens anderer Menschen u. s. w. 1691.

Denn in Rückſicht der *Gründe* einer Phyſiognomik hat auch dieſes Zeitalter keinen Fortſchritt, keine neue Entdeckung gemacht. Noch immer iſt es Ariſtoteles, auf den ſich die phyſiognomiſchen Regeln und Unterſuchungen gründen, und die von ihm angeführten Methoden haben keinen Zuwachs bekommen: auſer daſs man durch ſorgfältigere Bearbeitung der Pſychologie und Pathognomik der Phyſiognomik mehr Umfang und Anwendbarkeit verſchafte.

Ich werde zuerſt diejenigen Schriften anführen, die ich ſelbſt nachgeſehen habe.

Exercitationes Phyſiognomicae, quatuor libris comprehenſae etc. etc. collectae ſtudio et opera M. Chriſtiani Moldenarii. Sumptibus Zach. Schureri, anno 1616. (*Witteberg.*)

Der Verfaſſer kündigt es bald auf dem umſtändlichen Titel an, daſs dieſes Werk gröſtentheils nur eine Sammlung aus allen hierher gehörigen Schriften ſey. Er theilt es in vier Theile. Im *erſten* handelt er von der Phyſiognomik überhaupt. Sie iſt ihm *prudentia ex partibus humani corporis exterioribus pri-*

mariis ad ſalutem hominis aliquid praeſagiendi (S. 6.) Nach Anleitung der ältern Phyſiognomen werden alle Theile des Körpers, auſer den Händen, durchgegangen und ihre Bedeutungen aufgezählt. Die Regeln für den Phyſiognomen (S. 109) enthalten nichts Beſtimmteres, als was in andern Werken gelehrt wird. Der *zweyte* Theil enthält die Chiromantie. Der Einfluſs der Planeten wird aus den gewöhnlichen Gründen angenommen, und man findet hier, wie in andern Schriften, die *Lineas Martis*, *viam lacteam*, *cingulum Veneris*, *lineam vitalem* und *menſalem* das *Triangulum*, die *Cephalica*, *reſtricta*, das *Tuberculum Solis* und der übrigen Planeten nebſt allen *lineis incidentibus* u. ſ. w. abermahls gezeichnet, beſchrieben und ausgedeutet. Im *dritten* Theile iſt die Metopoſcopie abgehandelt. Die Stirn wird nach ihrer Quantität und Qualität betrachtet. Dann folgt die Aufzählung ihrer Linien, die alle nach den Planeten beſtimmt und erklärt werden. Einen beſondern Abſchnitt nehmen die Augenbranen ein, nach Gröſse, Krümmung, Weichheit und Farbe. Das *vierte* Buch enthält die Onirocritica, die zu unſerm Zwecke nicht gehört.

gehört. — Der Verfaſſer iſt von dem hohen Werthe und der Gewiſsheit dieſer Wiſſenſchaften feſt überzeugt, und wünſcht ſeinem Zeitalter zu dem Eiſer, womit ſie betrieben würden, Glück. An gelehrten Citaten fehlt es natürlich in dieſem Werke nicht: wenn ſie nur etwas genauer und beſtimmter wären.

Samuelis Fuchſii Cuslino Pomerani Metoposcopia et Ophthalmoscopia. Argentinae Sumtibus Pauli Ledertz. 1615. 8. (gewidmet den Scheſiſchen Edelleuten *Nicolaus* und *Friedericus* von *Bibran.*)

Der Verfaſſer hat einen äuſerſt geſuchten ſchwülſtigen Ausdruck. Im damahls üblichen Compendientone handelt er ſeinen Gegenſtand ab, ſo daſs zuerſt Hauptſätze, und dann Erläuterungen folgen. *Adamantius*, *Peucer*, *Goclen* und andre ſind ſeine Gewährsmänner, und er folgt ihnen in der Vergleichung mit den Planeten und mit den Thieren. Geſchickt weiſs er die Gelegenheit zu benutzen, ſeinen Freunden über die oder jene Bildung ihrer Stirnen eine Artigkeit zu ſagen. Auch ihm ſind die groſsen Stirnen Anzeigen groſser Seelen, wie bey Plato und

Columbus, die kleinen dagegen Zeichen von niedrigen Seelen. Ziemlich ſauber geſtochene Köpfe verzieren das Ganze,*) doch ſind die meiſten aus *Porta* genommen. Auch in der *Ophthalmoſcopie* (S 86 f.) ſagt er durchaus nichts Neues, aber alles ſehr blumicht. Eine Probe ſeines Styls mag der Schluſs des erſten Theils geben: *Levi iam cimba incertum pernavigavimus aequor, proquo votivam tabulam Neptuno debemus. Tibi vero, benigniſſime Lector, quia ad favoris tui auram antemnas ſolvimus et felici oſculo nunc terram ſalutamus, candida ſidera, ſed inprimis aeterni numinis favorem adprecamur.*

Phyſiognomica et Chiromantica ſpecialia, hactenus tanquam ſecretiſſima ſuppreſſa, nunc vero velut publicum bonum naturalis Divinationis Studioſis donata et in lucem emiſſa a Rodolpho Goclenio M. D. et Profeſſ.

*) Von *Columbus* S. 21. *Johannes Maria* S. 33. Barth. *Keckermann* S. 38. *Moritz* von *Naſſau* S. 45. Andreas *Auria* S. 46. Ferd. *Toletanus* Herz. von Albå S. 52. *Cosmus* von *Medices* S. 78.

fess. in Acad. Marp. Francof. anno MDCXXV. 8.

Auf 66 Seiten handelt Goclen die Physiognomik im Allgemeinen ab, freylich nach Anleitung des Aristoteles und der übigen, aber mit ihm eigner Deutlichkeit und Bestimmtheit. So wenig er die übrigen physiognomischen Grundregeln, nehmlich den Character des Männlichen und Weiblichen, die Zeitpunkte der Leidenschaften, und die verschiedenen Kimate und National-Temperamente, übersieht: so erklärt er sich doch vorzüglich für die Aehnlichkeit der Menschen mit Thieren, als die sicherste und Bestimmteste Deutungsregel. Bey dieser Aehnlichkeit nimmt er auch an, dass in Einem Menschen Vergleichung mit mehreren Thieren Statt finde. Die Stirn-Linien (bey deren Zeichnung, sagt Goclen, die Natur doch offenbar einen Zweck gehabt haben muss) werden ebenfalls nach den 7 Planeten eingetheilt, benannt und gedeutet. Sonst hat Goclen in der Hauptsache nichts Neues.

In der Chiromantie folgt er nebst mehreren besonders dem bekannten *Taisnier.* Den Ursprung der Chiromantie findet er in der

Beachtung der 7 Erhöhungen (*Montes*) auf der flachen Hand, die er zugleich mit den Hauptlinien erklärt.

Als Princip aller chiromantischen Gesetze wird die genaue Kenntniss der vier Eigenschaften der Elemente, besonders der Trokkenheit und Feuchtigkeit, festgesetzt, um zuvörderst die Complexion eines Menschen zu bestimmen.

In einem Anhange S. 137.

> *Secretiora Chiromantica, secretioris philosophiae et naturae studiosis donata,*

werden noch einige Hauptregeln z. B. über Eintheilung der Hand, Linienzeichnung, u. s. w. durchgegangen.

Goclen hat sich die Mühe gegeben, mehrere Hände ausgezeichneter Verbrecher und unglücklich ermordeter Personen zu vergleichen. Eine Sammlung der letztern Art liefert er mit beygefügten Urtheilen in folgendem Werkchen:

> *Memorabilia Experimenta et Observationes Chiromanticae cum speciali iudicio, hactenus a nemine visae,*

viſae, authore Rod. Goclenio. Marpurgi Anno MDCXXI. 8. 31. S.

Was er in dieſen Händen Eignes findet wird natürlich als Bedeutung der Schickſale angenommen, die dieſe Perſonen getroffen hätten. Hier, wie dort, ſieht Goclen indeſſen mehr auf Weiſſagung des Künſtigen, als auf Erkenntniſs des Characters.

Auch iſt von ihm

Uranoscopiae, Chiroscopiae, Metoposcopiae et Ophthalmoscopiae demonſtratio. Lichae 1608. *Frf.* 1608. 8.

Scipionis Claramontii Caeſenatis de Coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus. Libri decem. Opus novi argumenti et incomparabile. Cura H. Conringii recenſitum. Helmeſtadii cIↄIↄcLxv. (Zuerſt *Venet.* 1625. 4.)

Ein ſo allgemein bekanntes und geprieſenes, und in der That ſo vortrefliches Werk, daſs man ſich nicht genug wundern kann, wie nach einem ſolchen Vorgänger das Studium der Anthropologie gleichwohl ſo lange vernachläſſigt bleiben konnte. Claramontius ſelbſt nennt es eine *Semiotica moralis*, und

nimmt

nimmt den Gang der medicinischen Semiotik. Auf folgenden Puncten beruht die Eintheilung desselben.

I. *Erforschung des Characters überhaupt*, nach gegebenen Zeichen.

1) Aus den Ursachen,

a. natürlichen oder innern, Temperament, Körperzustand, Klima, Boden, Lebensalter, Nation.

b. äußern, Adel, Macht, Reichthum, Glück, Lebensarten, Studien, Wissenschaften und Künste.

2. Aus den Wirkungen,

a. des ersten Ranges, das Materiale und Formale der Handlungen.

b. des zweyten, der Körper und dessen Theile in Ruhe und Bewegung, Stimme, Kleidung, u. s. w.

Anhang von Täuschungen und Verstellung: Mittel sie zu entdecken und sich dagegen zu verwahren.

II. Erforschung der verborgenen Leidenschaften, nach gegebenen Zeichen.

1) Be-

1) Beſchreibung der Zeichen verborgener Leidenſchaften.
2) Hauptregeln daraus für die Erforſchung ſelbſt.
3) Anweiſung, die Leidenſchaften nach der Kenntniſs ihrer Urſachen zu erforſchen.

Gewählte Beyſpiele aus Cicero, Tacitus u. a. geben die treflichſten Erläuterungen: das Ganze iſt mit ächter Beobachtung und Menſchenkenntniſs geſchrieben.

Was die Phyſiognomik insbeſondere betrift, ſo handelt er ſie, gelegentliche Bemerkungen abgerechnet, ganz eigentlich vom 5. Buche bis zum 9ten Kapitel des 8. Buchs ab. Er findet es zu einſeitig, mit *Porta* nnd andern, alle phyſiognomiſche Zeichen auf das Temperament, und mit *Adamantius* auf den Gliederbau allein zurückzuführen, und verbindet beydes. Daher die Phyſiognomik nach ihm drey Theile hat.

1) Von den Temperamenten und deren Verſchiedenheit.
2) Von der Bildung der Theile.
3) Von der Bewegung des Körpers.

Der *erſte* betrachtet die Temperamente des Herzens, des Gehirns und der Leber.

Im

Im *zweyten* werden die Geburths- und Zeugungstheile, der Kopf, die Stirn, Augenbranen, Ohren, Augen, deren Farben, Blicke, Gröſse, die Naſe, der Mund, das Geſicht, die Mienen, dann die übrigen Theile, Hals, Kehle, Schultern, Rücken, Bruſt, Bauch, Lenden, Arme, Hände, Schenkel und Füſſe durchgegangen. Die Statur des Körpers wird beſonders betrachtet. Den Schluſs machen allgemeine Regeln (*Canones*), die auf den Geſetzen der Wahrſcheinlichkeitslehre beruhen.

Der *dritte* Theil betrift die Stimme und das Reden, die Bewegung des Körpers überhaupt, Länge und Gleichheit der Schritte, Gang mit erhabnem oder gebognem Nacken, mit und ohne Nebenbewegungen, Bewegung der Arme und Hände. Den Schluſs macht der Abſchnitt von der Kleidung, wobey er jedoch nur auf Pracht und Schmuck ſieht.

Käme es hier darauf an, die Verdienſte des Verfaſſers zu preiſen: ſo dürfte ich nur beſonders die Kapitel von Täuſchungen, und den ganzen zweyten Haupttheil des Werks von Erforſchung der verborgnen Leidenſchaften im Auszuge mittheilen. Statt deſſen darf ich

ich indeſſen bloſs auf *Pernetys* Verſuch einer Phyſiognomik, beſonders den zweyten und dritten Theil verweiſen, in welchem das Beſte aus Claramontius aufgenommen iſt.

Jo. Val. Merbitzii de Varietate faciei humanae diſcurſus phyſicus. Dresdae 1676. 4. *)

Er nimmt nur acht Theile des Geſichts, und zwölf Haupttheile an, aus welchen er durch die Kombinationen eine erſtaunliche Menge von Varietäten herausbringt. Die zwölf Hauptgeſichter ſind:

Fünf in Anſehung der Linie, welche das Profil macht:

1. *Facies prona*; | das ſchönſte.
2. — *declinans*; / wo die Stirn vorragt.
3. — *reclinans*; \ wo das Untertheil des Geſichts vorragt.
4. — *procurva*;) das ſchönſte nächſt Nr. 1.
5. — *recurva*; (das häſslichſte von allen.

Und *ſieben* in Anſehung der Eintheilung:

6)

*) Dieſen Artikel habe ich aus *Leſſings* Kollectaneen zur Literatur. Zw. Band. S. 272 f. entlehnt.

6) *Facies in tres aequales partes distributa;* von den Haarwurzeln auf der Stirn bis zu dem Zwischenraum der Augenbranen; von da bis zur Spitze der Nase; und von hier bis ans Kinn.

7. 8. 9. wo das, was dem einen Theile abgeht, nur Einem Theile zugelegt worden; entweder

7. der Stirn, welches nach Nr. 6 das beste ist; oder

8. der Nase; oder

9. dem untern Theile: das häſslichste.

10. 11. 12. oder wo das, was dem einen Theile abgeht, den andern beiden zugelegt worden; entweder

10. der Stirn und der Nase; erträglich, und macht ein satyrisches Gesicht; oder

11. der Nase und dem Untertheile: das abscheulichste von allen; oder

12. der Stirn und dem Untertheile: das Mohrengesicht.

Die acht Theile des Gesichts sind ihm: *frons, oculus, tempora, nasus, malum,* (der ganze Untertheil) *bucca, labia, mentum.* (*Plinius H. N. VII. c. I.* wo er von der Verschie-

ſchiedenheit der menſchlichen Geſichtsbildung handelt, leitet ſie aus zehn oder mehr Stücken her, die er aber nicht namhaft macht: *in facie vultuque noſtro, cum ſint decem vel plura membra.)*

Anthroposcopia ſeu Judicium hominis de homine ex lineamentis externis a capite usque ad calcem proximum, ex probatiſſimis, quotquot fere exſtant, Phyſiognomiae humanae ſcriptoribus, ſummo cum ſtudio excerptum etc. a M. Andrea Otthone Colberga — Pomerano. Regiomonti Boruſſ. anno 1647. 12.

Nichts, als ein ganz trockner Auszug aus älteren Phyſiognomen, ohne nähere Nachweiſung. Das erſte Buch betrift den Kopf und ſeine Theile, das zweyte den Körper von den Schultern an, und das dritte die untern Theile.

In Beziehung auf Kunſt gehören auch noch die Werke von *le Brun* hierher:

Traité de la phyſiognomie, ou Livre de Portraiture pour ceux, qui commencent à deſſiner, par Ch. le Brun. Par. fol. (ohne Jahreszahl mit K.) Beynahe

 nichts,

nichts, als ein Auszug aus dem oben angeführten Werke des J. B. Porta.

Methode pour apprendre à dessiner les passions, par le Brun, Par. 1667. 8. *Amst.* 1702. 8. (nebst einem *Abregé d' une conference sur la phisiognomie.*) Deutsch, zuletzt Prag 1782 8. mit K.

und von *Chambre.*

Caracteres des Passions. Amst. 1658 — 1663. 8. 5 Bde.

ohne die Anweisungen für Mahler und Bildhauer anzuführen, in denen ebenfalls physiognomische Bemerkungen aller Art vorkommen, von Vossius *(de Natura Artium)* von *Scheffer, Freart, Felibien, Brown, Hoogstraeten, Schleyb,* und andern, die in *Sulzers Theorie* N. A. unter den Artikeln Bildhauerkunst und Mahlerey zu suchen sind.

Es folgt nunmehr ein Verzeichniss von Schriften aus dem siebzehnten Jahrhundert, über Physiognomik und deren Theile, wovon ich die meisten nur aus literarischen Werken kenne. Viele darunter sind gewiss auch einer

einer nähern Kenntniſs und ausführlichern Beurtheilung nicht werth. Diejenigen, welche ich am öfterſten genannt und gelobt gefunden habe, ſind beſonders die Werke von *Baldus*, *Follinus*, *Ingegneri*, *Neuhuſius*, *Niquet*, *Rubeis*, *Zara*, *Saunders*, *Ballonius* und *Meyen*. Man ſieht übrigens aus dieſem Verzeichniſſe, daſs beynahe keine Nation, welche um jene Zeit eine Literatur hatte, dieſen Gegenſtand unbearbeitet lieſs: wir finden Spaniſche, Engliſche, Franzöſiſche, Italiäniſche und Holländiſche Schriften über Phyſiognomik: und wie viele aus andern Sprachen mögen mir nicht, aus Mangel an literariſchen Nachweiſungen entgangen ſeyn: Beweiſes genung, welch einen verführeriſchen Reitz dieſe ganze Idee hat, und wie wenig gleichwohl davon zu erwarten iſt, da ſie ohngeachtet dieſer fleiſſigen Bearbeitung, und bey immer zunehmenden Hülfsmitteln, dennoch mehr zurückgegangen, als vorwärts gekommen iſt.

Schriften

aus dem siebzehnten Jahrhunderte über Physiognomik überhaupt.

Anonymi Quod nihil scitur de — physiogn. Roterd. 1650.

L. G. (Anonymi) Physiognomia, Gall. et Angl. Lond. 1616

Cam. Baldus Comment. in Aristot. Phys. Bonon. 1621. *fol.* *)

de la Belliere de la Niolle Physiognomia Rationalis. Lugd. 1666. 12.

Belot Oeuvres conten. la chirom. phys. Rouen 1608. 8.

Hier. Cortes Phisonomia y varios Secretos de Naturaleca. Sarag. 1605. 4.

J. Sig. Elsholz Anthropometria. Nürnb. 1695.

Herm.

*) *Baldus* spricht von einer *Physiognomia Epistolaris* und einer aus den Nägeln der Hände. Er soll überhaupt viel Neues und Gutes enthalten. Eine andre Ausgabe ist *Bonon.* 1664. 4.

Herm. Follinus *Speculum humanae naturae.* Col. 1694.

Jo. Fontanus *Phyſ. Ariſtot. ord. compoſito edita. Par.* 1611. 8.

S. F. Frenzel *de phyſiogn. anthropologica in genere. Witteb.* 1660.

Jo. Caec. Frey *Omnis homo amor et amicus etc. Par.* 1630. 8.

Pomp. Gaudentii *de Phyſiognomia. Argent.* 1630, *und* 1672. 8.

Corn. Ghirardelli *Fiſonomia dell' Huomo. Bol.* 1630. 4.

Gio. Ingegneri *Fiſonomia dell' Huomo e la celeſte, Ven.* 1652. 8.

Kliphauſens Predigten. 1603.

Urb. Leaulté *et Anton.* Douté. *Non ergo hoſpitis animi mores ab hoſpitii ſtructura. Par.* 1686.

Phil. du May *Chiromance et Phyſiognomie. A la Haye* 1665. 8.

P. Motius *de multiplici temperamento et cognoſcendis hominibus.*

Edo Neuhuſii *Theatrum ingenii humani etc. Amſt.* 1664. 12.

Hon. Niquet *Avenionenſis Phyſiognomia humana. Lugd.* 1648. 4.



Peruchii Chirom. Physiognomie et Geomancie. Par. 1669. 4.

Dom. de Rubeis Tabulae Physiognomicae. Ven. 1639. 8.

Franc. Sanchez Comment. in Aristot. Physiogn. S. dessen *Opera Med. Tolosae* 1636. 4.

Rich. Saunders Admiranda Ars physiogn. Englisch. *Lond.* 1674. *fol.*

Strykius de Physiognomia. Francf. 1685.

Timpleri Opticae Systema et Physiognomiae. Hanov. 1617. 8.

Paul. Vecchii Observatt. in divinam scripturam. Neap. 1641. 4. 2 *Vol.*

(Im ersten *Vol.*)

Ad. Weber Speculum naturae humanae. Wien. 1672. 12.

Ant. Zarae Anatomia Ingeniorum. Ven. 1615. 4.

T. I. G. D. Chiromantisches und Physiol. Kleebladt, (enthält *Romphyle* Handwahrsagerey, *Spadon* Schauplatz der Curiositäten, *Elsholz* Anthropometrie, Dom. de *Rubes* physiogn. Tafeln, *Cardani* Metoposcopie, *Melampus* von den Mitlen.) Nürnb. 1695. 8.

Phy-

Physiognomie, wie man einen Menschen an seiner Gestalt und Gebehrden erkennen soll. Nürnb. 1611.

Gelegentlich haben davon gehandelt:

Ballonius S. dessen *Opera*.

Bulenger Opusc.

Pacheque ad Riverii Observ. med. Cent. 5. (Physiognomie der Sterbenden)

In Beziehung auf Kunst

A. Dürers Underweisung von der Proportion des menschl. Körpers. Arnhein 1604 Fol.

Jac. Spon Diss. de l' utilité des Medailles pour l' etude de la Physiognomie. in s. *Recherches de l'Antiq. etc. Lion* 1683. 4. lat. *Lips*. 1771. 8.

Medicinische Physiognomik. *)

J. F. Helvetius Microscopium Phys. Medicum. Amst. 1676. 8. Deutsch: Runder Schau-

*) Die medicinische Physiognomik, der kein denkender Arzt den Nutzen absprechen wird, ist im Ganzen genommen sehr einfach. Was verdorbene Säfte, und innere Krankheiten überhaupt in der Farbe, den Augen, und auf den Wangen für Ver-

Schauplatz der Arzneyischen Gesichts-kunst. Heidelb. 1660. 8.

Herlin Consilium Sanitatis und Vom Missbrauch der wahren Physiognomik. Cob. 1682. 8.

Her. de Launai et Jac. Cornuti. Ergo ex vultu partium totiusque corp. temperies. Par. 1625.

May

Veränderungen hervorbringen, läßt sich leicht beobachten. Eine lange dauernde Krankheit kann sogar die ganze Physiognomie eines Menschen verändern. (Vergl. Lavaters Phys. Erst. Vers. S. 148 f.) Es wird also nicht leicht einen verständigen Arzt geben, der nicht bey Untersuchung einer Krankheit unter andern Zeichen, auch das Aussehen mit zu Hülfe nähme. Aber dabey lassen es viele von den genannten Schriftstellern nicht bewenden. Sie schliessen nicht nur aus dem Aeussern allein auf die Gattung und Beschaffenheit der Krankheit; sondern sie erkennen auch aus den festen Theilen des Körpers die Dauer und Heilbarkeit derselben, prophezeyen daraus, was jemand für Krankheiten haben könne und werde, und streiten sogar dem, dessen Aussehen ihnen gesund vorkommt, die Krankheiten ab, die er in seinem Innern fühlt. Endlich urtheilen sie auch aus der Physiognomie, welcher Arzneyen ihre Kranken empfänglich sind, selbst wenn diese Arzneyen für die errathne Krankheit im Allgemeinen nicht passen. Die Lehre von den Komplexionen und Temperamenten ist es vornehmlich, auf welche sie ihre Beobachtungen und Urtheile gründen.

May gründlicher Bericht, ob aus der Phyſ. des Menſchen Gemüth, Geſundheit, Krankheit können abgenommen werden. Dresden 1681. 8.

Meyen Chirom. et Phyſiognomia Medica. Hag. 1667. 12.

Ren. Moreau et Val. Hieraulme. Ergo ex Phyſiognomia Corporis conſtitutio. Par. 1619. 8.

Severini Phyſiogn. medicae idea. 1645.

Wedel Vultus ſpeculum Corporis. Jen. 1686.

Gelegentlich handeln davon:

Lancisius S. deſſen *Opp. (Gen.* 1718. 4.)

Metoposcopie, Podoscapie, Ulegmonik.

Joh. de Artis de Pedis admirandis. Par. 1619.

Phil. Finelli de Metopoſcopia. Antw. 1648. 8.

Finelli Naevorum lib. 3, *de ſignis, quae apparent in unguibus manuum.* 1649. 8.

Praetorii Metoposcopia. Lips. 1661. 4.

 Len-

Lentilii Ulegmonica curiosa. In den *Ephemer. Nat. Cur. an.* 6. *Dec.* 2.

Lud. Septalius (Settala) de naevis. Dordr. 1650. 8. S. *Sprengel* Gefch. der Arzn. Th. 3. S. 305.) Er foll auch ein Werk *de rifu* gefchrieben haben.

Chiromantie.

Steph. Cimdarfi Opufculum Chiromanticum methodo quam fieri potuit ordinata tractatum etc. Gryphisw. 1625. (in Aphorismen und Propofitionen, drey Bücher voll des lächerlichften Unfinns: durchaus mehr weiffagend, obgleich auch von Erkenntnifs des Genies und Charakters geredet wird.

Sim. Fr. Frenzel de Chiromantia. Witteb. 1663. 4.

Joh. Gerdes — folidum de Chiromantia Judicium — Gedan. 1681. 12. (ftreitet mit göttlichen und weltlichen Autoritäten gegen die weiffagende, nicht aber gegen die phyfiognomifche (S. 6.) Chiromantie; auf befondre Veranlaffung gefchrieben.)

Höping Inftitutt. Chirom. Jena 1674. 8. 1681.

I. H.

J. H. Lützens *Chiromantia Concentrata.* *Nürnb.* 1672. 12.

Seb. Meyeri *Theatrum Providentiae divinae etc.* Frib. *Brisg.* 1618. 8.

May *Chiromantia Medica. Dresd.* 1670. 8.

Joa. Praetorii *Thesaurus Chirom. Jen.* 1671. 4.

Rich. Saunders *Chirom. secreta detecta. Lond.*

Schleicher *Chiromantia. Witteb.* 1660. 4

Schulze *de Chiromantiae vanitate. Königsb.* 1691.

Verderii *Prosopographiae VV. ill.* 1602. *(Lib. VII. c.* 6.)

In der erstern Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts war über vielen andern Gegenständen des gelehrten Nachdenkens die Physiognomik eine Zeit lang bey Seite gelegt worden: die Chiromantie und ähnliche Künste fiengen an, sich vor dem hellern Lichte der Philosophie zu scheuen und mehr und mehr zurück zu ziehn.

Durch

Durch die vereinten Bemühungen systematischer Denker und empirischer Beobachter gewann die practische Philosophie täglich mehr an Inhalt und Form. Auf Veranlassung, besonders Englischer und Französischer Philosophen wurde die Anthropologie in allen Theilen und Beziehungen, und auf alle Arten behandelt. Ueberall drang man auf Verarbeitung der Philosophie für das Leben: die Aufmerksamkeit auf Naturgeschichte, Philosophie der Geschichte, Geschichte der Menschheit, Aesthetik und Pädagogik war theils die Frucht, theils die Veranlassung eines practischen Geistes in der Philosophie, der immer allgemeiner wurde, und der die Philosophen ermunterte, sich überall nach neuen Gegenständen umzusehen, womit sie ihre Wissenschaft bereichern und für das Leben brauchbar machen konnten.

Schon im Jahre 1746 erschien von

Anton Joseph Pernety

ein Werk, welches von neuem an die Bearbeitung der Physiognomik erinnern sollte,

Let-

Lettres philosophiques sur les physiognomies. A la Haye. 8.

aber es blieb ohne sonderliche Wirkung.

Nachher las er in den Jahren 1768 und 1769 in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, gegen den Hrn. *von Catt*, welcher sich in einigen Abhandlungen wider die Möglichkeit und Nützlichkeit einer Physiognomik erklärt hatte, mehrere Abhandlungen vor, *) die zusammengedruckt, mit einer weitern Ausführung begleitet, und ins Deutsche übersetzt wurden, unter dem Titel:

Des Abbts *A. J. Pernety* Versuch einer Physiognomik, oder Erklärung des moralischen Menschen durch die Kenntniss des physischen. Aus dem Franz. übersetzt und mit Anmerkungen vermehrt von P. W. L. Erster Band. Dresden 1784. Zweyter Band 1785. Dritter Band (Beobachtungen über die Krankheiten der Seele) 1785. 8.

Was Hr. von *Catt* eingewendet hatte, bestand vornehmlich in Folgendem. Die Physiogno-

*) S. *Memoires de l'Acad. To. XXIV. XXV.* und *Nouv. Mem. To. I.*

ſiognomik verdient nicht die Aufmerkſamkeit, die man ihr widmet. 1) die phyſiognomiſchen Kenntniſſe ſind wenig nützlich, wenn man ſie auch für wirklich hält, ſie ſind ſogar ſchädlich. Böſe Menſchen, da ſie einmahl ihre Phyſiognomie nicht ändern können, würden ſich auch nicht bemühen, ihren Charakter zu ändern. Und für diejenigen, welchen das Böſe mehr auffällt, als das Gute, würden ſie die Veranlaſſung ſeyn, die Hälſte der Menſchen zu haſſen. 2) Aufrichtigkeit, Freymüthigkeit, Klugheit würden aufhören Tugenden zu ſeyn, weil die einen gezwungen, und die andern unnütz wären. 3) Entweder urtheilt man von den Phyſiognomieen aus bloſsem Inſtinct, und dann iſt das Urtheil ſehr ſchwankend, oder es iſt eine Wiſſenſchaft, die man erlernen muſs, und dann weiſs man nie, ob man darinn glücklich ſeyn wird, und ob man ſie ſchon hinlänglich erlernt hat. 4) Will man ſie auf Erfahrung gründen, ſo ſind unſre Erfahrungen nicht hinreichend und die fremden unſicher. 5) Endlich giebt es durchaus keine Sammlung von allgemeinen Regeln und feſten Grundſätzen, und kann keine geben.

Die

Die Antworten des Abbts ſind eines Theils gewöhnliche Drehereyen, in denen er ſich häufig widerſpricht, andern Theils Berufungen auf Autoritäten, die nichts entſcheiden können.

Catt verſtand unter Phyſiognomie bloſs die Züge des Geſichts und ihre Verbindung; Pernety dehnt den Begriff, wie billig, weiter aus, und faſst darunter, die Züge, Lineamente, und die äuſerliche Geſtalt des Geſichts und der übrigen Theile des Körpers, und deſſen Anſtand in Bewegung und Ruhe. Der Gegenſtand der phyſiognomiſchen Wiſſenſchaſt iſt ihm das Phyſiſche des Menſchen und ſein Temperament. Sie iſt empiriſch, ſo fern ſie ſich bloſs auf äuſerliche Zeichen einſchränkt und darnach den moraliſchen Charakter einer Perſon beurtheilt: und theoretiſch, ſobald ſie ſich die Kenntniſs der unmittelbaren Verbindung zwiſchen den Zeichen und dem Bezeichneten, zwiſchen Urſachen und Wirkungen, zwiſchen dem innern und äuſern Phyſiſchen, und zwiſchen dem Phyſiſchen als Urſache des Moraliſchen, zum Gegenſtande macht: unter dieſer iſt auch die anatomiſche Phyſiognomie mit begriffen.

Im

Im Verfolge hat Pernety fast nichts weiter gethan, seinem eignen Geständnisse nach, als die frühern Werke, besonders den *Claramontius* und *Porta* excerpirt, und nach seiner Art ausgeschmückt: daher denn zuletzt seine ganze Physiognomik nichts, als Pathognomik geworden ist. *)

Ueber das physiognomische Verhältniss in der Kunst hatte *Pernety* schon früher in seinem

Dicti-

*) Einige kleinere Schriften physiog. und pathog. Inhalts:

Walch Dissert. de arte aliorum animos cognoscendi. Jena 1753.

Krüger de Physiognomiae in re medica utilitate. Halle 1745.

von *Rohr* Kunst, die menschlichen Gemüther zu erforschen, Leipz. 1713.

Anleitung zu den curiösen Wissenschaften etc. Frf. 1717. 8.

Schalitz. Von Aberglauben, Vanitäten und Teuscherey gereinigte Chirom. und Physiog. Leipz. 1716.

Quellmalz Diss. de prosopascopia medica. Lips. 1748.

Dictionnaire portatif de Peinture, Sculpture et Gravure. Par. 1757. 8. (Deutsch: Berlin 1764. 8.)

unter dem Artikel: *Ebenmaas* das Beste aus andern Werken gesammelt.

Ich wünschte, mehr Kenntnisse der Physiologie, Zoologie und besonders der Entdeckungsreisen zu haben, um hier zeigen zu können, was in unserm Jahrhundert in dieser Rücksicht geleistet worden ist, und in wie fern dieses Geleistete für oder wider die Physiognomik hätte benutzt werden können. So lange sich die Aufmerksamkeit der Physiognomisten auf einige wenige Völker von geringer Verschiedenheit im Aeusern beschränkt sah: so lange waren gewisse Täuschungen verzeihlicher. Aber um wie viel hätte die Theorie vom Körperbau, von Komplexionen und Temperamenten sich ändern müssen, als man durch ausführliche Nachrichten und Beschreibungen mit so unzählig vielen und so auffallend verschiedenen Völkerschaften bekannt geworden war.

Da ich aber in dieser Literatur nicht bekannt genug bin: so kann ich hier bloss beyläufig erinnern, dass bey Gelegenheit physio

logischer Untersuchungen, bey Vergleichungen fremder Nationen der neuentdeckten Länder, bey den Streitigkeiten über die Verschiedenheit der Menschenracen, bey den Untersuchungen über die Klimate, und bey den vielen neuen Ideen über Naturbeschreibung des Menschen auch die Physiognomik oft mit zur Sprache gebracht wurde.

Eben das geschah auch bey Gelegenheit ästhetischer Untersuchungen. Die *alte Kunst* und deren erneuertes Studium muste häufig daran erinnern. Man vergleiche nur die Schriften *Winkelmanns*, dieses begeisterten Bewunderers der Köpfe und Gestalten in der *griechischen Kunst*, und Alles, was damahls über das griechische Ideal geschrieben worden ist: oder die Werke über *Numismatik*, über *Mahlerey*, Gemählde und Mahler, die in der Neuen Ausgabe von *Sulzers Theorie* unter den Artikeln: *Antik*, *Ausdruck*, *Schön*, *Ideal*, *Mahlerey* u. s. w. verzeichnet sind. Ein Gleiches war der Fall bey den Untersuchungen über *Schauspielkunst*, unb Darstellung der Charaktere in Geschichten und *Romanen*, die täglich mehr psychologischer wurden.

Doch

Doch da vieles aus dieſen Fächern erſt nach Lavaters Zeiten fällt; ſo will ich vorher noch einige ſpecielle Puncte anführen.

Der Materialismus in der Pſychologie muſte der Phyſiognomik ſehr das Wort reden. Iſt Leib und Seele von einerley Beſchaffenheit, hängt jener wie dieſe, von einerley Geſetzen ab: ſo muſs die Eigenheit des einen im andern nothwendig ſichtbar ſeyn und deutlich erkannt werden können. Daher iſt auch *La Mettrie* in ſeinem Werke: *L'homme machine* (*Leide* 1748. 12.) ein erklärter Freund der Phyſiognomik.

Unter diejenigen, welche der Phyſiognomik, vielleicht aus Neugierde, einiges Studium widmeten, ohne ſich jedoch darüber öffentlich zu erklären, gehörte auch G. E. *Leſſing*, den die Ueberſetzung des Huart zuerſt dazu veranlaſste. (S. *Eſchenburg* zu Leſſings Kollect. Zw. B. S. 275.) In mehreren ſeiner Briefe thut er davon Erwähnung, *) und

*) Das Buch von *Aldoriſius*, *Gelotoſcopia*, nach welchem er in einem ſeiner Briefe ſich erkundigt, habe ich bey aller angewandten Mühe nicht finden können.

und unter ſeinen Kollectaneen finden ſich eben ſo, wie unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren, *) einige Sammlungen und Bemerkungen über Phyſiognomik.

Als Freunde der Phyſiognomik und geübte Phyſiognomen werden von Lavatern und andern genannt: *Fielding* und der Schauſpieler *Quin*, (S. *Fieldings Works. Edinb.* 1617. *Vol. XII.* S. 278.) *Kubiſſe* (S. Pernety Th. 1. S. 56 f.) *Garrik*, *Rouſſeau*, *Mengs*, *Zimmermann*, von *Ilgen*, (S. Allgem. Deutſche Bibl. Band xxix 2 St. S. 213) *Eugen*, *Lavater*, deſſen *Frau*, (S. Lav. Fragm. Erſt. V. S. 183.)

Ich glaube nicht, daſs es nöthig iſt, alle die hierher gehörigen Anecdoten zu ſammeln. Keine derſelben beweiſt viel. Keine derſelben iſt ſo umſtändlich und genau erzählt, daſs wir wiſſen könnten, wie viel oder wie wenig bey ſolchen phyſiognomiſchen Urtheilen auf Pathognomik abzurechnen iſt: ob ſich die Perſonen, aus deren Phyſiognomik geur-

theilt

*) Dieſe ſind am unbedeutendſten. Sie beſtehen aus drey Stellen aus *Vigneul-Marville* und etlichen Zeilen gegen Lavaters Fragmente. Im 4ten Theile von L. Leben werden ſie mitgetheilt werden.

theilt wurde, nicht auch dabey durch Reden und Handlungen verrathen hatten: und ob die Urtheile selbst nicht vielleicht nur einseitig bestätigt wurden. Nicht daran zu denken, daſs es auch hier wohl eben so gegangen ist, wie es bey berühmten Aerzten geht, von denen man viele glückliche Kuren erzählt, und eben so viel miſsglückte verschweigt. Ueberhaupt ist bey allen solchen Urtheilen nichts weiter zu lernen, als daſs gewisse Menschen gewisse Gefühle, möcht ich sagen, haben, die ihnen, wie die ehemahls so berühmte Sympathie, bey dem Anblick eines Menschen stillschweigend sagen, ob sie ihm trauen dürfen oder nicht. Fast lächerlich, sagt Lichtenberg, *) ist der Beweis für die Zuverläſsigkeit der Physiognomik, den man aus der täglichen, ja stündlichen Ausübung derselben herleiten will. So bald wir einen Menschen erblicken, so ist es allerdings dem Gesetz unsers Denkens und Empfindens gemäſs, daſs uns die nächstähnliche Figur, die wir gekannt haben, sogleich

 in

*) Ueber Physiognomik. S. 65 f.

in den Sinn kommt, und gemeiniglich auch unſer Urtheil ſogleich beſtimmt. Wir urtheilen ſtündlich aus dem Geſicht, und irren ſtündlich. So weiſſagt der Menſch von Zeitläuften, Erbprinzen und Witterung; der Bauer hat ſeine Tage, die die Witterung des ganzen Jahres beſtimmen, gemeiniglich Feſttage, weil er da müſſig genung iſt, zu phyſiognomiſiren. Jeder Menſch iſt des Tages einmahl ein Prophet. Ja die angehenden Phyſiognomen ſchlieſſen ſogar aus den Namen, und die Balthaſare ſcheinen ihnen den Friedrichen nachzuſtehen. Ich glaube, es ſind wenig Menſchen, die nicht irgend einmahl etwas dieſem Aehnliches gethan und gedacht haben, ſo lächerlich es auch klingen mag. Die angenommenen Namen ſatyriſcher Schriftſteller werden nach ſolchen Regeln zuſammengeſetzt. Wollten wir die Leute, von denen wir nach dem erſten Anblick urtheilen, alle durch jahrlangen, genauen Umgang prüfen, ich glaube, es würde der Phyſiognomik ärger ergehen, als der Aſtrologie. Einbildungskraft und Witz kommen hierbey gefährlich zu Statten, daher ſind die tiefſten Denker gemeiniglich die ſchlech-

ſchlechteſten Phyſiognomen. Sie ſind mit einer flüchtigen Aehnlichkeit nicht ſo leicht befriedigt, da der flüchtige Phyſiognome in jedem Dintenfleck ein Geſicht, und in jedem Geſicht eine Bedeutung findet. Alles dieſes iſt aus Ideen - Aſſociation begreiflich. Vergnügen gewähren dieſe Hypotheſen allemahl. Wer des Nachts auf einer Poſtkutſche gereiſet iſt, und im Dunkeln Bekanntſchaft mit Leuten gemacht hat, die er nie geſehn hat, wird die Nacht über ſich ein Bild von ihnen formirt haben, und ſich am Morgen ſo betrogen finden, als ſich der Phyſiognome an jenem groſsen feyerlichen Morgen betrogen finden wird, an dem ſich unſre Seelen zum erſtenmahl von Angeſicht ſchauen werden. —*) Die Phyſiognomen irren ſich, wenn ſie aus Schattenriſſen oder Porträten von Perſonen urtheilen, die ſie gar nicht kennen, ſo entſetzlich, daſs, wenn man die Treffer mit den Fehlern verglichen ſähe, das Glücksſpiel gleich in die Augen fallen würde. Sie machen es aber, wie die Lottoſpieler, publiciren Blättchen voll glücklicher Nummern,

 und

*) 76 f.

und behalten die Quartanten, die man mit unglücklichen anfüllen könnte, für sich. Auch die getroffenen sind es oft nur in Orakelwörtern, mit Spiel-Raum für den Sinn; und oft sieht der Physiognome Forschungsgeist in den Augenknochen, oder poetisches Genie in den Lippen des Mannes, weil er sie in dessen Schriften aus Mangel an Kenntnissen und Geschmack, oder durch Journale verführt, zu finden glaubt. Dem Denker, der jene Schriften leer findet, wird dadurch die ganze Kunst verdächtig. — Man untersuche einmahl die Physiognomen, und man wird finden, es sind gemeiniglich Personen, deren lebhafte Einbildungskraft ihnen beym Anblick der meisten Gesichter die verwandten Züge Andrer und mit ihnen ganze Lebensläufe und Privat-Geschichtchen vorstellt, und die dieses bey jeder Gelegenheit der Gesellschaft darlegen. — Oft sind sie unschuldig, und sehen den Leuten nur das an, was sie schon von ihnen wissen. — *) Was aber unserm Urtheil aus Gesichtern noch so oft einige Richtigkeit giebt, sind die weder physiognomischen und patho-

*) 79 f.

pathognomischen, untrüglichen Spuren ehemaliger Handlungen, ohne die kein Mensch auf der Strasse oder in Gesellschaft erscheinen kann. Die Liederlichkeit, der Geitz, die Betteley haben ihre eigne Livree, — eine einzige Partikel verräth eine schlechte Erziehung, und die Form unsers Hutes und die Art ihn zu setzen, unsern ganzen Umgang und Grad von Geckerey. Selbst die Rasenden würden oft unkenntlich seyn, wenn sie nicht handelten. Es wird mehr aus Kleidung, Anstand, Compliment beym ersten Besuch, und Aufführung in der ersten Viertelstunde in ein Gesicht hinein erklärt, als die ganze übrige Zeit aus demselben wieder heraus. Reine Wäsche und ein simpler Anzug bedecken auch Züge des Gesichts.

So weit Lichtenberg, einer der scharfsichtigsten Menschenbeobachter und feinsten Pathognomen, die Deutschland aufzuweisen hat. Man lese nur seine Erklärungen der Hogarthschen Kupfer, oder seinen *Orbis pictus* für Schauspieler und Schauspieldichter, oder, was er nur immer, auser strengwissenschaftlichen Sachen, geschrieben hat.

Ein physiognomisches Werk von *Peuschel*, welches oft angeführt, aber niemahls gelobt wird, ist mir nicht zu Gesichte gekommen.

Eben so kenne ich die Physiognomik des Engländers *Parsons*, (von dem in v. Murr's Journal XI St. S. 301 mehr zu finden ist) nicht genauer. *Engel* in der Mimik führt Stellen daraus an, z. B. Th. I. S. 190.

Im Jahre 1772 kündigte *von Sonnenfels* ein Werk über Physiognomik an: ob es erschienen ist, habe ich bis jetzt noch nicht finden können.

Alle diese Männer haben übrigens in der Geschichte der Physiognomik bey weitem nicht die Epoche gemacht, wie der berühmte

Johann Caspar Lavater.

Bereits im Jahre 1771 las *Lavater* in der *Naturforschenden Gesellschaft zu Zürich* einige Abhandlungen über Physiognomik vor, die auf Veranstaltung des berühmten *Zimmermann* im *Hannöverschen Magazin Februar* 1772 eingerückt und dann besonders abgedruckt wurden. Mit einem zweyten Theile vermehrt

erschie-

erſchienen ſie unter dem Titel: *Von der Phyſiognomik.* Leipzig bey Weidmanns Erben. 1772. in 8.

Bald bey ihrer Erſcheinung fanden ſich Spötter genung, welche die ganze Idee verlachten, auch ernſte Kunſtrichter, welche ihre Nichtigkeit aus Gründen erwieſen. Den meiſten, obſchon nicht ganz unbedingten Beyfall fand das Werk in der allgemeinen Deutſchen Bibliothek (Band XXIII. St. 2. 1775. S. 313. f.), wo der Recenſent verſchiedene ſehr trefliche Erinnerungen macht, wiewohl er an der Ausführbarkeit und Nützlichkeit der ganzen Idée, unter gewiſſen Einſchränkungen, keinesweges zweifelt.

Lavater giebt hier die erſten Grundriſſe ſeiner Idee, und im zweyten Stücke insbeſondre einen ausführlichen Plan der ganzen phyſiognomiſchen Wiſſenſchaft, jedoch nur tabellariſch. Schon in dieſem Werke finden ſich mehrere Puncte, auf welche die frühern Phyſiognomen gar nicht geachtet hatten, bemerkt. Dahin gehört Manches in dem Abſchnitt: Wie die Phyſiognomik ſtudirt werden ſolle, beſonders S. 41. f., der Abſchnitt über die Veränderungen des Hinterhaupts

mit

mit zunehmenden Jahren, die ganze Idee von der Physiognomik der Knochen, die Bemerkung über die Lage des Nabels gegen die Brust, und über die Physiognomik der Schlafenden (S. 187.). Neu, aber freylich unausführbar ist auch die Idee, aus den Gesinnungen, Handlungen oder Schriften eines nie gesehenen Mannes sein Gesicht gleichsam *a priori* zu errathen, die Lavater selbst auf das Bild Christi anzuwenden versuchte.

Endlich erschien in den Jahren 1775 bis 1778 das grössere Werk:

Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe, von *J. C. Lavater.* Leipzig und Winterthur bey Weidmanns Erben und Reich, und Steiner und Compag. Erster Versuch 1775. kl. Fol. nebst 68 Kupfertafeln und vielen Vignetten.

Zweyter Versuch 1776. mit 105 Kupfertafeln und sehr vielen Vignetten. Dritter Versuch 1777. Vierter 1778.

mit

mit einer typographiſchen Pracht, womit damahls noch kein deutſches Werk gedruckt war.

Ohne mich über den Styl und die Manier des Verf. zu verbreiten, will ich mich bloſs an den Inhalt des Werkes ſelbſt halten.

Lavater hat ſeine Vorgänger in der Hauptſache verlaſſen. Sein Princip iſt *Beobachtung der Natur*, mit Hülſe philoſophiſcher, phyſiſcher und anatomiſcher Kenntniſſe, und vor allen des phyſiognomiſchen Geſühls.

Die Phyſiognomik, als Wiſſenſchaſt, iſt ihm die *Fähigkeit*, *durch das Aeuſerliche des Menſchen ſein Inneres zu erkennen;* dieſes Aeuſerliche bedeutet *die ganze Oberfläche des Menſchen in Ruhe und Bewegung.* Sie gründet ſich *auf die in der menſchlichen Natur zugleich liegende Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und die ewige, allgemeine Harmonie aller Theile des Körpers.*

Die Möglichkeit eines *gewiſſen* Urtheils über den Menſchen findet er in den *feſten* Theilen, in dem *Knochengebäude* deſſelben. „Man wird es bemerkt haben, ſagt er (2ter Verſ. 143 f.) daſs ich das Knochenſyſtem für die

die Grundzeichnung des Menſchen — den Schädel für das Fundament des Knochenſyſtems, und alles Fleiſch beynahe nur für das Colorit der Zeichnung halte; daſs ich auf die Beſchaffenheit, die Form und Wölbung des Schädels mehr achte, als alle meine Vorgänger; daſs ich dieſen weit feſtern, weniger veränderlichen — leichter beſtimmbaren Theil des menſchlichen Körpers für die Grundlage der Phyſiognomik angeſehen wiſſen möchte.“ Aber wie nun dieſer Schädel gebaut werde, ob nicht eine Menge äuſerer Umſtände darauf Einfluſs haben? darüber treibt ſich L. in allerley Unbeſtimmtheiten umher. In einem ſolchen Schädel aber ſieht er nichts, als *Anlage*, d. h. phyſiſche Reizbarkeit und Kraft, nur Trieb zu wirken, ſich auszubreiten, zu leben, ſeine Exiſtenz zu erweitern — *Stärke* und *Schwäche*; und *dieſe iſt aus der bloſsen Form, Proportion, Härte oder Weichheit mit der gröſsten Zuverläſſigkeit zu erkennen.* Zw. Verſ. 143.)

Die *feſten* Theile aber ſind darum vorzüglich wichtig für den Phyſiognomen, „weil die *Natur* ſie gab, d. i. weil ſie, nach Maasgabe

gabe der physischen Reizbarkeit und Kraft, nach Maasgabe der Anlagen gebaut werden, und weil Zufall, oder Krankheit, oder Schicksal, oder misglückte Liebe die *weichen* Theile misgebildet haben können — weil *Verstellung* mehr Gewalt über diese hat — weil man in jenen sichrer sieht, was der Mensch werden und nicht werden, seyn und nicht seyn kann — (Viert. Vers. S. 27. u. 39.) weil sich oft zwischen den festen und weichen Theilen Widersprüche finden. (Dr. Vers. 138.)

Was die *Zeichen* betrift: so nimmt er, wie alle Vorgänger, einzelne Zeichen einzelner Eigenschaften an, und setzt ebenfalls die Regel fest: der Physiognomist solle nie aus *einem* Zeichen entscheidend urtheilen, ob er es gleich *zuweilen* kann. Seine Klassifikation der Zeichen aber, auf die es, seiner eignen Aeuserung gemäss, allein ankommt, dass die Physiognomik zur Wissenschaft werde (Erst. Vers. S. 53.), hat alle Mängel und Unbestimmtheiten der frühern. Sie bezeichnen alle entgegengesetzte Eigenschaften, und dürfen alle nur in der Vergleichung benutzt werden.

Auser dem beruft sich L. vornehmlich auf das *physiognomische Gefühl*, welches ihm in einer

einer gewiſſen Beziehung auch *geſunder Menſchenverſtand* heiſst, und in mehrern Erſcheinungen ſichtbar wird, z. B. darinn, daſs gewiſſe Phyſiognomieen *allgemein* gefallen, daſs jeder Menſch für gewiſſe Geſichter einen *ausſchlieſsenden Sinn* hat u. d.

Andre Puncte, worinn er mit den frühern Phyſiognomen zuſammentrift, ſind: die Verbindung der *moraliſchen* Schönheit und Häſslichkeit mit der körperlichen. (Erſt. Verſ. 63 u. 64.) und die Vermengung der *Pathognomik* mit Phyſiognomik.

Der Geiſt des geſammten Werks iſt religiös. *Mit dem Steigen und Sinken des Chriſtenthums*, ſagt er ſelbſt, *ſteigt und ſinkt phyſiognomiſcher Sinn.* (Viert. Verſ. 435.) Genau genommen alſo ſetzt er bey ſeiner Phyſiognomik ſeine individuelle Religion, eine Art von Wunderkraft, als ſubjective Bedingung voraus.

Dieſs iſt das Gerippe der Lavateriſchen Phyſiognomik, wie ich ſolches theils aus dem Werke ſelbſt, theils aber aus der vortreflichen Recenſion deſſelben in der *Neuen Bibl. der ſchönen Wiſſ.* xx. B. 1 u. 2 Stück 1778. 79.) ausgehoben habe.

Das

Das Eigenthümliche der Lavaterſchen Phyſiognomik iſt alſo 1. ſeine Theorie von *Anlagen*. 2. die Trennung der weichen Theile von den *feſten*.

Gegen Nr. 1. bemerkt der erwähnte Rec. vortreflich:

A. Wenn es im Menſchen *zweyerlay* Anlagen, *gute* und *ſchlimme* giebt: ſo entſteht die Frage: wo iſt der Unterſcheidungspunct beyder? wo fängt die eine an? wo hört die andre auf? Da dieſs zu beſtimmen nicht möglich iſt, ſo haben wir keine entſcheidende Zeichen der guten und ſchlimmen Anlagen, und es bleibt alles individuell und relativ.

B. Dieſe Anlagen enthalten nichts von Verſchiedenheit der *Geiſtesfähigkeiten*, ſondern nur von dem *Moraliſch* - Guten und Schlimmen.

C. Dieſe Anlagen enthalten nicht Alles, was den Menſchen intellectualiſch und moraliſch beſſer oder ſchlechter machen kann, ſondern das Meiſte hängt, L. Geſtändniſſe nach, von den *innern weichen* Theilen ab.

D. Sollten dieſe Anlagen entſcheiden, ſo müſten nach L. eignen Ideen alle dumme Völker einen ganz andern Knochenbau haben, als die Europäiſchen, oder, wenn das nicht, ſo müſten die letztern den erſtern an Dummheit gleich ſeyn.

E. In den festen Theilen, und namentlich im Schädel, muss mehr als *Anlage*, muss auch die *Anwendung* zu sehen seyn, (wie L. selbst stillschweigend annimmt.) Die Seele baut nach Maasgabe ihrer Ausbildung. Diese Ausbildung nimmt zu, die Seele baut also immer fort, und auch hievon müssten im Schädel Zeichen seyn.

Mithin ist die ganze Theorie unvollständig, unbestimmt und unrichtig.

Gegen Nr. 2. erinnert der Rec. vornehmlich folgendes:

A. Die Wirkungen der innern weichen Theile sind in den äusern weichen Theilen sichtbar, gehören also nothwendig zur Erkenntniss des Menschen.

B. Die weichen Theile gehören zu der allgemeinen Harmonie des menschlichen Körpers.

C. Lavater selbst bedient sich ihrer bey seinen physiognomischen Urtheilen.

D. Ueberhaupt aber giebt es kein Maas, um die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit dieser festen Theile zu bestimmen.

Ueber die Idee einer allgemeinen Harmonie und deren Uebersehbarkeit macht er folgende Bemerkungen:

A. Dieser Idee gemäss giebt es nicht einzeln-

zelne Zeichen einzelner Eigenſchaften: Alles muſs von Einem zeugen: alle Theile, und die Ganzen müſſen ſich in allen Theilen gleich ſeyn.

B. Die Begriffe Witz, Unwitz, Tugend, Laſter u. ſ. w. ſind relativ: mithin würden zwey Menſchen aus Einerley Zeichen immer etwas Verſchiedenes leſen, und wer hätte recht geleſen?

C. Eben dieſe intellectuellen und moraliſchen Eigenſchaften aber ſind nicht ſo ſcharf abgeſondert, daſs man jede einzeln leſen könnte.

Lavater hat alſo theils dieſe ganze Idee nicht richtig dargeſtellt, theils nicht daran gedacht, daſs eine ſolche Harmonie für uns nicht überſehbar ſeyn könne.

Das Reſultat aus allen dieſen Betrachtungen, (die man nicht ohne Nutzen und Vergnügen in der treflichen Darſtellung des Rec. ſelbſt nachleſen wird) iſt denn natürlich kein andres, als: *daſs die Phyſiognomik durch Lavaters Bemühungen weder ſchon zur Wiſſenſchaft erhoben, noch auch zu dieſer Würde zubereitet worden ſey* *). Von dem anderweitigen

 groſ-

*) Gegen die Phyſiognomik als Wiſſenſchaft ſchrieb auch *Funk* ein Programm *Lipſ.* 1776. 4.

grofsen Nutzen feiner Bemühungen ift hier nicht der Ort, umftändlich zu handeln. *)

Es war unvermeidlich, dafs diefer und andere Beurtheiler der Lavaterfchen Fragmente fich nicht auch hin und wieder über die *Phyfiognomik überhaupt* auslieffen. Ich will mich indeffen bey diefen gelegentlichen Aeuſserungen nicht aufhalten, um noch einige Augenblicke bey der fchätzbaren Abhandlung von *Lichtenberg* verweilen zu können, die zuerft im Gött. Tafchenbuche 1778, und dann unter dem Titel erfchien:

Ueber Phyfiognomik; wider die Phyfiognomen. Zu Beförderung der Menfchenliebe und Menfchenkenntnifs.

Not working with the Eye without the Ear,

And, but in purged Judgment, trufting neihter.

Shakesp.

Zweyte verm. Aufl. Gött. 1778.

Einen

*) Eben fo übergehe ich auch eine Menge kleiner deklamatorifcher Abhandlungen zur Anpreifung der L. Phyfiognomik, z. B. *im teutfchen Merkur* u. a.

Einen Auszug daraus zu geben, fällt mir ohnmöglich: eine Lichtenbergische Schrift möchte man lieber Wort für Wort ausschreiben. Zudem ist sie ja wohl auch genung bekannt. Also nichts, als etwas aus den Stellen, worinn Lichtenberg selbst die Hauptsätze kurz zusammenfasst:

1. Obgleich objective Lesbarkeit von Allem in Allem überall Statt finden mag, so ist sie es deswegen nicht für uns, die wir so wenig vom Ganzen übersehen, dass wir selbst die Absicht unsers Körpers nur zum Theil kennen.

2. Der Mensch ist ein freyes Wesen: und kann sich ändern.

3. Die Form der festen und beweglichen Theile hängt auch von äusern Umständen ab, die gemeiniglich geschwinder und kräftiger wirken, als die innern. Man denke an den Einfluss einer Verzerrung, einer Zahnlücke, eines Krampfs.

4. Wir tragen die Gestalt der durch Gemüthsbewegungen entstandenen Veränderungen des Gesichts auf ruhende Gesichter fälschlich über.

5. Selbst den dauernden Spuren ehemaligen pathognomischen Ausdrucks auf dem Ge-

ſichte, iſt nur in den Fällen zu trauen, wo ſie überaus ſtark ſind, und mit andern Kennzeichen, die eben das weiſen, zuſammentreffen. Oft ſind ſie durch andere Urſachen entſtanden. Oft ſind überhaupt gewiſſe Neigungen nicht auffallend genung, oft die ſchlimmen den guten ähnlich gezeichnet.

6. Die Schönheit, die wir der Tugend, die Häſslichkeit, die wir dem Laſter in Gemählden und in Gedanken geben, kommt nicht von einer durch Induction erkannten nothwendigen Verbindung dieſer Eigenſchaften her, ſondern von dem allgemeinen Wohlgefallen und Miſsfallen, welches wir bey jener und dieſer empfinden: und auch hier ſollten wir uns nicht gradehin an ſolche Darſtellungen halten.

7. Die Schönheit, welche die Tugend, und die Häſslichkeit, welche das Laſter giebt, iſt nicht die phyſiſche und Kunſtidealiſche.

8. Talent und überhaupt die Gaben des Geiſtes haben keine Zeichen in den feſten Theilen des Kopfs. Aus der Form der Knochen läſst ſich noch weniger ſchlieſſen. Ein geſchickter Künſtler könnte um jeden Todtenkopf eine ihm beliebige Hülle von Muskeln

keln und Haut aus Wachs ſchlagen, und ihr Eindrücke geben, welche er wollte.

Was die Phyſiognomik Wahres hat, kommt von den Spuren, die von wirkenden Leidenſchaften zurückbleiben. Aber auch dieſes iſt, wie die Erfahrung täglich lehrt, äuſerſt trüglich.

Lavater ſelbſt antwortete auf dieſe Inſtanzen im vierten Theile der phyſiognomiſchen Fragmente, und andre ſeiner Verehrer übernahmen das Geſchäft, einzelne Erinnerungen Lichtenbergs zu widerlegen, (z. B. ein Anonym im *Deutſchen Muſeum* 1778 März S. 193.) Aber die Zeit hat es gelehrt, daſs jener und dieſe der Phyſiognomik damit keinen erheblichen Dienſt leiſteten. Auf Lichtenbergs Seite ſtand eine geſunde Philoſophie, geſtützt auf Phyſiologie und Erfahrung: auf der entgegengeſetzten brennender Enthuſiasmus für eine neue Idee, die die Einbildungskraft erfüllte und fortriſs. Lavaters Stirnmeſſer, ſammt ſeiner mathematiſchen Demonſtration, iſt nicht erſchienen, und die Streitigkeit iſt vergeſſen.

Wie ſchnell übrigens die Lavaterſchen Ideen ſowohl, als deſſen Sprache in Schriften und in das gemeine Leben übergiengen,

 kann

kann man leicht denken. Ich erinnere nur im Vorbeygehen an Sammlungen, wie das *phyſiognomiſche Kabinet für Freunde und Schüler der Menſchenkenntniſs. Münſter* ſeit 1776, an Schreibereyen, wie die *Silhouetten edler Deutſchen*, an phyſiognomiſche Romane, wie *Hermann Simmen*, an Schauſpiele, wie der *Phyſiognomiſt*, an Taſchenbücher, wie das von 81, an thieriſche Phyſiognomiken, wie die *Phyſ. der Pferde* Frf. 1778., an Auszüge, wie der von *Armbruſter*, an phyſiognomiſche Spiele und dergleichen Sachen, für die in der Allg. Deutſch. Bibl. ſogar ein beſondrer Artikel eingerichtet werden muſte.

Allgemein bekannt und geleſen ſind die *Phyſiognomiſchen Reiſen* von Muſäus, ſeit 1778. Auſerdem erinnere man ſich an die Biographien aus jener Zeit, die auf allen Seiten von Phyſiognomik wimmelten, z. B. Cramers *Klopſtock*.

Dieſs alles wird ein künftiger Geſchichtſchreiber der deutſchen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts anzuführen haben: und bis auf ein ſolches Werk können die Regiſter unſrer gelehrten Journale jedem Wiſsbegierigen aushelfen.

Phy-

Physiognomische Ideen, angewandt auf bildende Kunst, finden sich in *Herders*

Plastik, Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt, aus Pygmalions bildendem Traume 1778. 8.

besonders von S. 67 an.

Unabhängig von Physiognomik, aber mit ihr verwandt ist die Idee, welche Engel zu bearbeiten angefangen hat,

Ideen zu einer Mimik, von I. I. Engel. Erster Theil, Berlin 1785. Zw. Th. 1786.

ein Werk, bey welchem nichts zu wünschen übrig bleibt, als dessen Vollendung. Mehrere Werke über Schauspielkunst, Darstellung der Leidenschaften, u. d. siehe in *Sulzers* Theorie Art. *Vortrag*, *Anstand*, *Gebehrde*.

Auch die *Camperschen* Schriften verdienen Erwähnung,

P. *Camper* über den Ausdruck der Leidenschaften durch die Gesichtszüge, über die Aehnlichkeit im Bau des Menschen u. s. w. — übers. von Schatz.

Dess. über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedner Gegenden und verschiednen Alters u. s. w.



Vergl. zur letztern Idee

Herders Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit. 1 und 2 Th.

Zur erſtern vornehmlich,

Charis, von *Ramdohr.*

In *Watelets* und *Levesque's* Aeſthetiſchem Wörterbuch, bearbeitet von *Heydenreich*, iſt der Phyſiognomik eben nicht das Wort geredet.

Zuletzt muſs ich noch einiger Verſuche von J. C. A. *Grohmann* erwähnen, die Phyſiognomik wieder in Anregung zu bringen.

Eine *Unterſuchung der Möglichkeit einer Characterzeichnung aus der Handſchrift*, in *Moritzens* Magazin 9 B. 3 St. S. 34 f.

Der Verf. läſst ſich von ſeiner Idee ganz hinreiſſen, und findet in der Handſchrift, einer ſehr zufälligen Sache, ſehr ſichre Kennzeichen.

Deſſelben *Ideen zu einer phyſiognomiſchen Anthropologie.* Leipzig 1791.

Wieder eine Temperamentslehre, und ſonſt vieles, was ſich gut lieſt, aber ſchwer glauben und in der Wirklichkeit beſtätigen läſst. Beſonders ſcheint der Verf., auſer Lavaters

vaters Physiognomik, Herders Plastik vor Augen gehabt zu haben.

Jahrhunderte haben sich Philosophen und Physiker bemüht, die Physiognomik zu einer Wissenschaft zu erheben: haben Erfahrung, Physiologie, Mathematik, Gestirne und Thiere, Ahndungen und Gefühle, Schlüsse und Hypothesen aller Art zu Hülfe genommen, haben gemessen und gerechnet, geschlossen und geschwärmt, und sind dennoch nicht zu ihrem Ziele gelangt, so viel sie auch nebenher bey ihren Bemühungen Nutzen stifteten.

Wie vielerley Betrachtungen liessen sich über diese Erscheinung darstellen!

Als Sokrates, wie man erzählt, den Wunsch äuserte, die Gottheit möchte jedem Menschen eine Oefnung an der Brust gegeben haben, damit man seine Gedanken ohne Mühe sehen könnte, dachte er gewiss nicht an die Uebel, die eine solche Einrichtung mit sich führen würde. Die ewige Vorsehung wusste es besser. Mit allen Bemühungen der Denker haben wir ihr das Geheimniss nicht abgetrotzt, welches sie allein besitzt, sicher und genau zu sehen, was im Menschen ist.

*) Also

*) Alſo Du, der du glaubſt, die Seele ſchaffe ihren Körper, horche vielmehr auf das, was ſie dir auf einem andern Wege, als dem ihres Geſchöpfes offenbart: halte den für weiſe, der weiſe handelt, und den für rechtſchaffen, der Rechtſchaffenheit übt, und laſs dich nicht durch die Unregelmäſſigkeit in der Oberfläche irren, die in einen Plan gehört, den du nicht überſieheſt, in den Plan desjenigen, nach deſſen Vorſchrift wenigſtens die Seele ihren Körper bauen muſte, wenn ſie ihn gebaut hat. Rede, ſagte Sokrates zum Charmides, damit ich dich ſehe: und, an ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen! ſteht in einem Buche, das wenig mehr geleſen wird, und in einer Rede zweymahl hinter einander, von welcher gleichwohl jedes Wort vor Gott gewogen iſt.

*) Lichtenberg S. 48.

SPI-

SPICILEGIUM OBSERVATIONUM

IN

PARMENIDIS FRAGMENTA.

SPICILEGIUM OBSERVATIONUM

IN

PARMENIDIS FRAGMENTA.

(vid. *Beyträge zur Geſch. der Phil.* Tom. VI.)

V. 1. — 3.

Occurrunt ſtatim in ipſa Fragmenti fronte nonnulla, in quibus librarii veram lectionem obliterarunt; alia, quae a futuro editore non negligenda ſunt. Poſt Ἵπποι comma ponendum. Ceterum ita et inf. v. 25. ἵπποις, ταί σε φέρουσιν. Tum ὅσον non eſſe poteſt *quo*, ſed potius *quantum*, *quantopere*. Scribendum autem ὅσον γ' ἐπὶ non τ' ἐπὶ, ſenſu jubente, quum τε non habeat, quo referatur. At eſt aliud quidquam in fine primi verſus, quod me gravius offendat. Nimirum non video, quis ſenſus ſanus efficiatur ex verbis ὅσον γ' ἐπὶ θυ-

μὸς

μὸς ἱκάνει. Loquendi quidem usus fert ἄχος, πένθος vel sim. quid θυμὸν ἱκάνει vel ἵμερος, φόβος aliaque εἰσῆλθέ με vel εἰσῄει, (quod abunde probavit *Valkenaer.* ad Eurip. Phoeniss. p. 464.) Sed abhorret a graeco sermone θυμὸς ἱκάνει. Itaque reponendum videtur

ὅσον γ' ἐπὶ θυμὸς ἀνώγοι.

Quod quum per compendium scriptum reperiret librarius ἀν̄οι, facile inde ἱκάνοι poterat exsculpere. Favet omnino coniecturae meae mos dicendi poeticus, et quidem is, quem, quantum ex discerptis membris iudicare licet, nec isti philosophi suum facere dubitarunt, Homericus nempe, sive omnino Jonicus, quem Homerus non primus omnium excogitavit, sed excultum magis atque efformatum exemploque suo illustratum ita commendavit, ut in eo per multa secula poetarum oratio acquiesceret. θυμὸς ἀνώγει μιν, αὐτὸν, με, ἕ, *animus jubet, hortatur,* (*mens agitat* ut Virg. Aen. IX. 187.) centenis locis apud Homerum frequentatur. Ut paucis in nota re defungamur, vide Il. τ, 102. υ, 179. χ, 142. Odyss. ξ, 246. σ, 394. etc. inprimis huc facit Il. ζ, 439. ubi sine casu positum αὐτῶν θυμὸς ἀνώγει. — πέμπεν *ducebant* me. Vide ut Philosophus poeta

poeta Homerum κατὰ πόδα sequatur, qui aeque, etsi sensu nonnihil diverso, Odyss. π, 81.

πέμψω δ' ὅππη μιν κραδίη θυμός τε κελεύει.

cf. φ, 342. ξ, 517. ο, 338. Ista, quae versu tertio de Dea praedicantur, turpiter commaculata, Vir doctus (*Heynius*) in Nov. liter. Gotting. Sch. II. a. 1796. sic emendari voluit:

ἣ κατὰ πάντ' ἄντην φέρει ἔσβατα s.
ἔμβατα.

Quem emendandi conatum parum mihi placere, non infitior. Ut enim vocem ἔυβατα praeteream, quae auctoritatem habet nullam, non ea addicit *Sexti* interpretationi, λόγος προπόμπου δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἁπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν, in quibus nullum hujus lectionis vestigium apparet. Difficile est in tantis tenebris dispicere. Sed, donec meliora proferantur, εἰδότα malim tenere, quanquam paulo insolentius dictum de *sciendi cupido*. His praemissis Fragmenti initium hocce habebimus:

Ἵπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον γ' ἐπὶ θυμὸς ἀνώγοι
Πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
Δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄντην φέρει εἰδότα φῶτα.

Jam sententia satis luculenta haec prodit: *Equi, quibus ad vehendum utebar, quantum animus jubebat* h. e. cursu velocissimo *ducebant me, ingressi viam inclytam deae.*

V. 6. Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσι σύριγγος . . . ἀϋτὴν Αἰθόμενος.

Ita hic versus exprimendus erat, ut lacuna statim appareret. Ex iis vero, quae adhuc super mutilo hoc v. tentata sunt, nihil est, quod adsensum extorqueat. Nunc autem adblanditur quam V. D. Gottingensis exprompsit emendationem

Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσι σύριγγος ἐπ' αὖον ἀΰτει.

Raucum sonabat, crepabat. Scilicet respexit, ni fallor, Homer. Il. μ, 160. κόρυθες δ' ἀμφ' αὖον ἀΰτευν. ν, 441. αὖον ἄϋσεν θώρηξ. cf. ibid. υ. 409. et omnino quae *Heynius* monuit ad Virg. Georg. 1, 357. — Mox δινωτοὺς κύκλους dicit rotas *tornatas, circulares*, τετορνευμένους s. τορνευτοὺς, ut Etymol. M. exponit in Δινωτοῖσι λέχεσσι. cf. *Bentlej.* ad Horat. A. P. 441. inprimis *Heynii* Sammlung antiquar. Aufsätze P. II. p. 142 sq.

V. 8 — 10. ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτὸς,
Εἰς φάος ὠσάμεναι κρατερῶν ἀπὸ χερσὶ καλύπτρας.

Nihil

Nihil satis firmi video, quippini δώματα Νυκτὸς proprie accipiantur de palatio Noctis, quum omnia ad phantasma comparata sint. In reliquis aliquantulum turbatum. εἰς φάος cohaeret cum πέμπειν. *Sextus* quum ὠσάμεναι εἰς φάος iunctum explicaret *se proripientes in lucem*, videre velim, quo καλύπτρας referret, ita verbo suo privatum. At κρατερῶν χερσὶ aperte depravata verba. Si κρατεραῖς cum *Herveto* et V. D. Gotting. refingas, mire languent *validae* manus virginum; non enim robore opus ad velamen a genis retrahendum. Vide an poeta scripserit:

Εἰς φάος ὠσάμεναι κροτάφων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

Itaque *virgines Heliades*, *linquentes palatia Noctis*, *properabant ducere* poetam *ad lucem*, *manibus rejecto a temporibus velamine*.

V. 11. 12. Habent hi vv. quibus legentem morentur, quum de vera poetae ratione, quam mente conceptam habuit, quaeras. Prodeunt Heliades e Noctis palatio, ubi porta est Noctis et Lucis, per quam alternis vicibus Nox et Lux procedunt. *Unam eandemque* portam clarius designat alter versus. ἀμφὶς ἔχει illustrari potest Homer. Odyss. γ, 486. ο, 184. ἵπποι ζυγὸν ἀμφὶς ἔχοντες;

jugum habentes utrimque cervici impoſitum. Alioquin ἀμφὶς ἔχειν paulo ſecus adhibetur. Videtur omnino poetae ea rei ſpecies obverſata eſſe, quam *Heſiodus* objecit in Theogon. 747 ſq.

V. 17 — 20. Callide verſionis germanicae licentia occultat loci difficultates, quas ambigua verborum junctura creat. Obice remoto ταὶ δὲ non κοῦραι, ſed πύλαι, quod cogit ἀναπτάμεναι *apertae, ſe aperientes.* Reliqua ornatus cauſa adjecta, ἄξονας πολυχ. εἰλιξάσαι ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν, de ipſo curru, cuius in hoc nexu nullus plane locus eſſe poteſt, neutiquam intelligenda, ſed a curru ad januam translata: *verſantes per vices* (ut valvae alternatim pateſiant) *axes, clavis et fibulis vinctas.* Res clarior ſit ex ratione januarum apud veteres, quam ſingulari libello explanavit *Sagittarius.*

V. 24. 25. Ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισι.

Ἵπποις, ταί σε φέρουσιν, ἱκάνων ἡμέτερον δῶ.

Non una res eſt in his vv. quae interpreti negotium faceſſat. Si jungantur συνάορος ἀθανάτοισι, non video quid ſit *diis ſocius*; ſi συν. ἀθαν. ἵπποις relinquitur ἡνιόχοισι ſine ſenſu; ſi συνάορος ἵπποις ἀθαν. ἡνιοχ. inauditus plane vocabulorum uſus, ne de copula perperam o-

miſſa

miſſa dicam. Itaque haeret aqua, quocunque nos convertamus. Obſcuritatem tamen non tam librariis, quam ipſi philoſopho imputandam puto, cujus verſus minus bonos iam Cicero notavit Acad. Quaeſt. IV, 23. et στιχοποΐαν *Plutarchus* vituperio non eximendam putavit de Audit. p. 147. T. VII. ed. Hutt. (loco admodum notabili) quae judicia tantum abeſt ut ſolos numeros duriores tangant, ut potius de poetae oratione aſpera et dictione parum concinne juncta omninoque ambigua et obſcura accipienda eſſe pateat. Iam omnibus tentatis placet hanc rationem, quamvis duriuſculam, ſequi: ὦ κοῦρε, συνάορος ἀθανάτοισι, ἵπποις ἡνιοχ. ἱκάνων, *o fili, diis ſodalis, equis freno flexis domum noſtram ingrediens.* Item. v. 29. ἀληθείης ἦτορ novum pro *veritatis adyta,* non mera periphraſis. Saltem paulo longius abludunt ab hoc exempla a clariſſ. editore adlata.

V. 32. Μηδέ σ᾽ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω.

Aut ἔθος πολύπειρος junge, aut ὁδὸς πολύπειρος erit *via multis tentata.* Iam v. 34. probaverim omnino Laertianum πολύδηριν ἔλεγχον, *doctrinam contentioſam,* de qua multorum ſunt

 diſ-

diſſenſus; ne intra paucos verſus eadem vox diverſo ſignificatu inculcaretur, (nam ἔλεγχον πολύπειρος aliter interpretanda eſſet ac, quod antea fuit, ὁδὸς πολυπ.) tametſi in Parmenidis verſibus minus bonis ejusmodi repetitionem inelegantem non adeo indigne feram.

V. 37. 38. Εἰ δ' ἄγε, τῶν ἐρέω κομίσαι δὲ
σὺ, μῦθον ἀκούσας,
Αἵπερ ὁδοὶ μοῦσαι διζήσιος εἰσὶ νοῆσαι

Sic priorem verſum interpunge ſodes. At malim legere

κόμισαι δε σὺ θυμῷ, ἀκούσας,

ut ſit Homerica oratio σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν. Alter verſus videtur meliores Codices exſpectare. Inaudita enim vox μοῦσος, qua verſus inquinatus eſt.

V. 127 ſeqq. Adſurgit poeta pauloque majorem anquirit ornatum, ut nudam ἔννοιαν per ſe tenuem et nimis pedeſtrem, magis ad poeſeos indolem efferat. Sol καθαρὰ λαμπὰς εὐαγέος ἠελίοιο magnifice dicitur, et notum ex poetis Romanis, *lampadem* de Solis fulgore uſurpari. Ceterum εὐαγὴς illuſtrat *Io. Toup.* Emendd. in Suid. P. III. p. 559. ed. Lipſ. et perinde eſt mox v. 130. κύκλωψ de Lunae orbe, quod quomodo *nitida*, *ſplendida* explica-

plicari queat, prorſus non intelligo. — Mox v. 132. ἐπέδησεν Ἀνάγκη Homericum, v. Il. β, 118. ε, 18. quo fundo ſuperſtructa ſunt Ἀνάγκης ζεύγματα, nuper tam egregie dilucidata a *Jacobſio*, Viro amiciſſimo, Exercitt. in Script. vet. T. I. p. 97 ſq.

V. 134. 135. Ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος ἐὼν καὶ πάμπαν ἀπείρων,

Σφαῖρ' ὡς κυκλοτερὴς, δίνῃ περιηγέϊ χαίρων.

Alter verſus ſub *Empedoclis* nomine adfertur apud *Marcum Anton.* XII, 3. vide de eo criticam disputationem *Bentleji* ad *Horat.* Serm. II, 7, 86. quod latuit *Heerenium*, nuperum *Jo Stobenſis* editorem, quem omnino in his Parmenidis vv. conſtituendis et *Salmaſii* praeclara emendatione dijudicanda invitis, quod ajunt, Muſis verſatum eſſe, dolendum eſt. *Salmaſius* ſcilicet, ſummus Vir, ad *Solinum* p. 97. emendaverat verſum, in Codd. et apud *Canterum* vitioſiſſime lectum, hunc in modum:

Σφαῖρος, κυκλοτερὴς, δίνῃ περιηγέϊ γαίων.

Palmaria profecto emendatio, quam non calumniatus eſſet Vir celeberrimus, ſi modo *Antonini* memor fuiſſet, *quo* ea unice nititur. σφαῖρος κυκλοτερὴς recte. Sic Empedocles et Parmenides Mundum, indeque translata notione

Stoici Sapientem, *totum teretem atque rotundum*, appellarunt, vid. *Marc. Anton.* VIII, 41. et *Bentlej.* l. l. γαίων non typographi error, ut pronuntiat *Heerenius*, sed scriptura unice vera et manus poetae pro altera χαίρων, quam ut merum glossema ejicere debuisset Vir doctissimus. Quis enim verbum γαίειν non novit ex Homero, quod χαίρειν exponunt glossographi?

TANTUM.

Script. Vratislaviae
mens. Jan. 1797.

Car. Fr. Heinrich.



I n h a l t.



